İLMİHAL II

İSLÂM ve TOPLUM



Diyanet İşleri Başkanlığı

İLMİHAL
II

İSLÂM ve TOPLUM

İçindekiler

Onbirinci Bölüm

Kurban

Onikinci Bölüm

Kefâretler

Onüçüncü Bölüm

Adak ve Yeminler

Ondördüncü Bölüm

Haramlar ve Helâller

Onbeşinci Bölüm

Aile Hayatı

Onaltıncı Bölüm

Siyasal Hayat

Onyedinci Bölüm

Çalışma Hayatı

Onsekizinci Bölüm

Hukukî ve Ticarî Hayat

Ondokuzuncu Bölüm

Sosyal Hayat

Yirminci Bölüm

İslâm Ahlâkı

KURBAN

Bölüm 11

Onbirinci Bölüm

Kurban

Sözlükte "yaklaşmak, Allah'a yakınlık sağlamaya vesile olan şey" anlamına gelen **kurban**, dinî bir terim olarak, "ibadet maksadıyla belirli bir vakitte belirli şartları taşıyan hayvanı usulünce boğazlamak, ya da bu şekilde boğazlanan hayvan" demektir. Arapça'da bu şekilde kesilen hayvana **udhiyye** denilir.

İnsanlık tarihi boyunca hemen bütün dinlerde kurban uygulaması mevcut olmakla birlikte şekil ve amaç yönüyle aralarında farklılıklar bulunur. Kur'an'da Hz. Âdem'in iki oğlunun Allah'a kurban takdim ettiklerinden söz edilir (el-Mâide 5/27); bir başka âyette de ilâhî dinlerin hepsinde kurban hükmünün konulduğuna işaret edilir (el-Hac 22/34). Ancak Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta kurban telakkisi bir hayli değişikliğe uğramıştır. Hıristiyanlık'ta İsâ'nın çarmıha gerildiği ve bunun insanoğlunun aslî günahına karşı Baba'nın oğlu İsâ'yı feda etmesi olduğu inanışıyla kurban telakkisi özel bir anlam kazanmıştır.

İslâm'da kurbanın dinî hükmüyle ilgili olarak Kur'an'da, Hz. Peygamber'in sünnetinde önemli açıklamalar yer almış, bu çerçevede oluşan fıkıh kültüründe de konu hakkında ayrıntılı bilgi ve hükümler derlenmiştir.

Kurban gerek fert gerekse toplum açısından çeşitli yararlar taşıyan malî bir ibadettir. Kişi kurban kesmekle Allah'ın emrine boyun eğmiş ve kulluk bilincini koruduğunu canlı bir biçimde ortaya koymuş olur. Müminler her kurban kesiminde Hz. İbrâhim ile oğlu İsmâil'in Cenâb-ı Hakk'ın buyruğuna mutlak itaat konusunda verdikleri başarılı sınavın hâtırasını tazelemiş ve kendilerinin de benzeri bir itaate hazır olduğunu simgesel davranışla göstermiş olmaktadır.

Kurban toplumda kardeşlik, yardımlaşma ve dayanışma ruhunu canlı tutar, sosyal adaletin gerçekleşmesine katkıda bulunur. Özellikle et satın alma imkânı hiç bulunmayan veya çok sınırlı olan yoksulların bulunduğu ortamlarda onun bu rolünü daha belirgin biçimde görmek mümkündür. Zengine malını Allah'ın rızâsı, yardımlaşma ve başkalarıyla paylaşma yolunda harcama zevk ve alışkanlığını verir, onu cimrilik hastalığından, dünya malına tutkunluktan kurtarır. Fakirin de varlıklı kullar aracılığıyla Allah'a şükretmesine, dünya nimetinin yeryüzündeki dağılımı konusunda karamsarlık ve düşmanlıktan kendini kurtarmasına ve kendini toplumunun bir üyesi olarak hissetmesine vesile olur.

1. Kurbanın Dinî Hükmü ve Kurban Çeşitleri

İlmihal dilinde kurban ve kurban kesiminin dinî hükmü denilince, aksine bir kayıt bulunmadığı sürece, kurban bayramında kesilen kurban ve bunun hükmü anlaşılır.

Kurban kesmenin fıkhî açıdan değerlendirilmesi hususunda fakihler arasında görüş farklılıkları vardır. Dinen aranan şartları taşıyan kimselerin kurban kesmeleri Hanefî mezhebinde ağırlıklı görüşe ve bazı müctehid imamlara göre vâcip, fakihlerin çoğunluğuna göre müekked sünnettir. Hanefîler, Kur'an'da Hz. Peygamber'e hitaben *"Rabbin için namaz kıl, kurban kes"* (el-Kevser 108/2) buyrulmasının ümmeti de kapsadığı ve gereklilik bildirdiği görüşündedir. Ayrıca Hz. Peygamber'in birçok hadisinde hali vakti yerinde olanların kurban kesmesi emredilmiş veya tavsiye edilmiş, hatta "*Kim imkânı olduğu halde kurban kesmezse bizim mescidimize yaklaşmasın*" (İbn Mâce, "Edâhî", 2; *Müsned*, II, 321), "*Ey insanlar, her sene, her ev halkına kurban kesmek vâciptir*" (Tirmizî, "Edâhî", 18; İbn Mâce, "Edâhî", 2) gibi ifadelerle bu gereklilik önemle vurgulanmıştır. Öte yandan kurban kesmeyi Hz. Peygamber hiç terketmemiştir. Bu ve benzeri delillerden hareket eden fakihler gerekli şartları taşıyanların kurban bayramında kurban kesmesini

vâcip görürler. Sünnet olduğunu ileri sürenler ise, Kur'an'da bu konuda açık bir emrin bulunmayışından, Hz. Peygamber'in devamlı yapmış olmasının kurbanın sünnet olmasıyla da açıklanabileceği noktasından hareket ederler.

Kurban bayramında kesilen kurbandan ayrı olarak yine ibadet niyetiyle kesilen başka kurban çeşitleri de vardır. Buna göre kurban çeşitleri şöylece sıralanabilir: Kurban bayramında kesilen kurban, adak kurbanı, akîka kurbanı, kıran ve temettü haccı yapanların kestikleri ve hedy adı verilen kurban, hacda yasakların ihlâli halinde gereken ceza ve kefâret kurbanı. Bu kurban çeşitlerinin ortak ve farklı hükümleri vardır.

Vasiyetinin veya adağının bulunması halinde ölmüş kimse için kurban kesilmesi gerekir ve kesilen kurbanın etinin tamamı fakirlere dağıtılır. Vasiyet veya adak olmasa bile, Şâfiîler hariç fakihlerin çoğunluğuna göre, sevabı ölüye bağışlanmak üzere onun adına kurban kesilebilir.

2. Kurban Kesme Yükümlülüğü

Bir kimsenin kurban kesmekle yükümlü sayılması için bulunması gereken şartlara kurbanın vücûb şartları denilir. Kurban kesmenin sünnet olduğunu söyleyenlere göre ise bunlar sünnet oluşun şartlarıdır.

Bir kimsenin kurban kesmekle yükümlü olabilmesi için dört şart aranır:

1. Müslüman olmak.
2. Akıllı ve bulûğa ermiş olmak.
3. Mukim olmak, yani yolcu olmamak.
4. Belirli bir malî güce sahip bulunmak.

Gayri müslimler öncelikli olarak imanla mükellef olup ancak iman ettikten sonra ibadetleri ifa etmeye ehil sayılırlar. Bu sebeple, bir kimsenin kurban kesmekle yükümlü tutulabilmesi, daha doğrusu böyle bir ibadeti ifaya ehil sayılabilmesi için müslüman olması gerekir. Bu kural bütün ibadetler için geçerlidir.

Hanefîler'den Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf ile Mâlikî ve Hanbelî mezheplerine göre kurbanla yükümlü sayılmak için akıl ve bulûğ şart olmayıp gerekli malî güce sahip olan küçük çocuklar ve akıl hastaları adına kanunî temsilcileri tarafından kurban kesilmesi gerekir. Bu fakihler kurbanın malî bir ibadet oluşu ve başta fakirler olmak üzere üçüncü şahısların hakkının gözetilmesi hususunu ön planda tutmuşlardır.

Hanefî fakihlerinden İmam Muhammed'e ve Şâfiîler'e göre kurban mükellefiyeti için akıl ve bulûğ şarttır. Hanefî mezhebinde bu konuda fetva İmam Muhammed'in görüşüne göre verilmiş ve tatbikatta bu görüş ağırlık kazanmıştır. Bu son görüşün ilk bakışta, üçüncü şahısların yani kurban etinden yararlanacak ihtiyaç sahiplerinin haklarını göz ardı ettiği ileri sürülebilirse de, ehliyetsiz ve eksik ehliyetli kimselerin mal varlığının korunması ve gerekli tedbirler alınarak onlara daha güvenli bir gelecek hazırlanması açısından isabetli olduğu da söylenebilir. Çünkü çocuk ve akıl hastasının haklarının istikbale mâtuf olarak korunması, kanunî temsilciler için hukukî ve dinî bir sorumluluktur. Böyle bir kaygının söz konusu olmadığı durumlarda kanunî temsilcilerinin zengin çocuklar ve ehliyetsizler adına kurban kesmesi güzel bir davranış olur.

Dinen yolcu hükmünde olan kimse kurban kesmekle yükümlü değildir. Ancak yolcu hükmünde bulunan kimsenin tek başına veya mukimlerle birlikte kurban kesmesine bir engel de yoktur. Diğer mezheplere göre kurban mükellefiyeti açısından yolcu olanla mukim olan arasında, kurban kesmenin onlara göre sünnet olması sebebiyle, zaten bir farklılık yoktur. Hanefîler'in yolcu için böyle bir ruhsattan söz etmeleri, ibadetlerde külfeti kaldırmaya ve kurbandan gözetilen hikmetlerin gerçekleşmesine öncelik vermeleri sebebiyledir. Şöyle ki; yolculuk halinde bulunan kimse gerek kurbanlık temin etme ve kurbanı kesme, gerekse kesilen kurbanın etini değerlendirme ve dağıtma açısından o bölge halkının (mukim kimseler) sahip olduğu bilgi ve imkâna sahip değildir. Ayrıca yolculuk hali zengin olan yolcunun bile elindeki parayı daha tedbirli harcamasını gerektirir. Böyle olunca kurban bayramı süresince iş ve görev gereği yolda olan veya bulunduğu bölgede yolcu konumunda olan kimselerin bu ruhsattan yararlanması mâkuldür. İsterlerse kurban kesmeyebilirler. Bu kimselere kurban mükellefiyeti yüklemek maddî yönden ziyade ibadetin ifası yönünden ağır bir külfet teşkil edebilir.

Ancak, klasik fıkıh kültüründe konu böyle ele alınmış olmakla birlikte, günümüzde yolculuk imkân ve şartları büyük ölçüde değişmiştir. Bayram tatilini fırsat bilerek yurt içi veya yurt dışı geziye çıkan, yazlığa giden, memleketine ana-ata ocağına giden kimsenin durumu farklıdır. Bu durumdaki kimselerin söz konusu ruhsattan yararlanma yerine ya önceden gerekli tedbirleri alarak vekâleten kurbanını kestirmesi ya da bulunduğu yerde kurban kesmesi daha isabetlidir. Çünkü kurbanın namaz, oruç gibi bireyin niyetiyle ve iç dünyasıyla alâkalı yönü bulunduğu gibi onlara ilâveten toplumda sosyal

adaleti sağlayan ve üçüncü şahısların haklarını ilgilendiren yönü de mevcuttur. Bu sebeple de, yolcunun namaz ve oruçta yolculuk ve meşakkat içinde olma ruhsatından yararlanması daha bireysel bir karardır. Kurbanda ise zikredilen hususların, bu ibadetin sosyal amaçlarının göz önünde bulundurması, savunulabilir bir gerekçe, sıkıntı veya mazeret bulunmadığı sürece kurban ibadetinin yerine getirilmesi gerekir.

Kurban kesme mükellefiyeti için dördüncü şart, malî imkânın bulunmasıdır. Hanefî mezhebine göre, kurban kesmeyi vâcip kılan zenginliğin ölçüsü, zekâtta ve fıtır sadakasında aranan zenginlik ölçüsüyle aynı olup kişinin borçları ve aslî ihtiyaçları dışında 20 miskal (80.18 gr.) altına, ya da buna denk bir paraya veya mala sahip olmasıdır. Bu miktar bir mala sahip olan kimsenin kurban kesme imkânına sahip olduğu düşünülmüştür. Böyle olunca ücretli, memur gibi sabit gelirli kimselerin, kendi bütçe imkânları içinde sıkıntı çekmeden kurban ücretini ödeyip ödeyemeyeceğini göz önünde bulundurması ve ona göre karar vermesi gerekir. Pratik bir çözüm olması itibariyle, bu konuda Hanefîler'in yukarıda zikredilen ölçüsü esas alınabilir. Bu takdirde, sabit gelirlilerin aslî ihtiyaç harcamalarını çıktıktan sonra yıllık gelirinden artakalan miktar 80.18 gr. altın değerine ulaşıyorsa kurban kesmeleri gerekir.

Zekât, sadaka-i fıtır ve kurban gibi malî yönü bulunan ödevlerle yükümlülük, dinimizde belli bir asgari zenginlik ölçüsüne ulaşmış olmaya bağlanmıştır. Dinen asgari zenginlik ölçüsü olarak belirlenen bu miktara nisâb denir. Bu üç malî mükellefiyet için aranan asgari zenginlik ölçüsü kural olarak aynıdır. Fakat, zekât verme yükümlülüğünün mükellefe fiilen yönelmesi için, diğer ikisinden farklı olarak, öngörülen bu nisâbın üzerinden tam bir yılın geçmiş olması şart görülmüştür. Bu şart bir bakıma, ulaşılmış olan bu asgari zenginlik seviyesinin ne kadar süreceği belli olmayan bir ihtiyaçsızlık (istiğnâ) hali mi, yoksa oturmuş istikrar bulmuş bir zenginlik (gınâ) hali mi olduğunun test edilmesi amacına yöneliktir. Fıtır sadakasının ramazan orucuyla irtibatlandırılarak ramazan bayramına getirilmesi, kurban kesmenin ise adını bu işten alan öteki dinî bayramla birleşmesi tesadüfî olmayıp bu günlerin yeme, içme ve eğlenme günleri oluşuyla ilgilidir. Böyle bayram günlerinde herkes yiyip içerken fakirlerin mahzun kalmamasını sağlamak Müslümanlık gereği olmak bir yana, toplumsal bütünleşme ve kaynaşmayı sağlamanın da hem etkili bir yolu hem de gereğidir. Böylesi bir günde harcama yapmak için oturmuş zenginlik (nisâb-ı gınâ) aranmamış, o

an için var olan ihtiyaçsızlık durumu (nisâb-ı istiğnâ) yeterli görülmüştür. Böyle kimse kurban kesmekle, fitre vermekle mükellef olup zekât ve fitre de alamaz. Kişinin bu tür zenginliğinde kurban bayramı süresindeki durumu ölçü alınır. Böyle bir malî imkâna sahip her müslümanın, akıllı ve bâliğ (ergen) olması kaydıyla kurban kesmesi gerekir. Bu durumdaki kadın ve yetişkin çocuklar bizzat mükellef olmakla birlikte kocası veya babası bunlar adına –hibe yoluyla– kurban keserse o da yeterli olur. Klasik fıkıh kitaplarında kurban mükellefiyeti için sayılan "hür olma" şartı, o dönemde sosyal bir vâkıa olarak mevcut bulunan kölelerin mülkiyet sahibi olamayışından kaynaklanır. Diğer mezhepler kurban kesmeyi sünnet saydıklarından, kurban mükellefiyeti için ayrıca bir zenginlik ölçüsü tesbit etmemişlerdir.

Uygun olan, kurban alma imkânı bulunmayan kimselerin, kurban kesmek için kendini zorlamamasıdır. Hatta bazı Hanefî fakihlerine göre, böyle kimselerin kendilerine vâcip olmayan ibadeti vâcip hale getirmesi, böylece kesilen kurbanın adak kurbanı hükmünü alması bile ihtimal dahilindedir. Fakir kimsenin aldığı kurbanlık hayvanın kaybolması ve ikinci bir kurbanlık alması, bu arada birincinin de bulunması halinde iki hayvanı da kesmesi gerektiği hükmü bu ihtimale dayanır. Ancak bu hüküm hakiki mânasından ziyade maddî imkânı olmadığı halde sosyal baskı sebebiyle veya ibadetin ecrini kaçırmama gayesiyle kendini kurban kesmeye zorlayan kimseleri uyarı, böyle bir mükellefiyetin bulunmadığına vurgu ve bunu örneklendirme şeklinde anlaşılmalıdır. Zaten Hanefî mezhebinde fetvaya esas olan ağırlıklı görüş, fakir kimsenin kestiği kurbanın, özel olarak onu adamadığı sürece, adak kurbanı hükmünü almayacağı, zengin kimsenin kestiği kurbanla aynı hükme tâbi olduğu, hatta kurbanın etini dağıtma mükellefiyetinin en aza indiği yönündedir.

3. Kurbanlık Hayvan ve Kesimi

Kurban kesmekle mükellef olan kimsenin bu ibadeti geçerli olarak yerine getirmiş sayılabilmesi için gerek kurbanlık hayvanla gerekse bu hayvanın kesimiyle ilgili bazı şartlar vardır. Bunlar kurbanın sıhhat şartlarıdır.

a) Şartlar

1. Dinen kurban olarak kesilmesi kabul edilmiş hayvan türleri şunlardır: Koyun, keçi, sığır, manda ve deve. Dolayısıyla ancak bu hayvanlardan (veya türdeşleri) kurban kesilebilir. Tavuk, kaz, ördek, deve kuşu, ceylan gibi

hayvanların kurban olarak kesilmesi geçerli değildir. Kurbanın geçerliliği açısından bu hayvanların erkek veya dişi olması arasında fark yoktur. Ancak koyunun erkeğinin, diğerlerinin ise dişisinin kesilmesi daha faziletli görülmüştür.

Koyun ve keçi sadece bir kişi için; deve, sığır ve manda ise yedi kişiyi aşmamak üzere ortaklaşa kurban olarak kesilebilir. Bu hüküm Hanefîler dahil üç mezhebe göre olup Mâlikî mezhebinde parasına ve etine iştirakle ortak kurban kesimi câiz görülmez.

2. Koyun ve keçi cinsinden hayvanlar bir yaşını doldurduktan sonra kurban edilebilir. Hanefîler de dahil fakihlerin çoğunluğu, koyunun semizlik ve gösteriş olarak bir yaşındakilerle aynı olması halinde altı ayını tamamladıktan sonra da kurban olabileceği görüşündedir.

Sığır ve manda cinsinden hayvanlar iki yaşını, deve ise beş yaşını tamamladıktan sonra kurban olarak kesilebilirler.

3. Kesilecek hayvanın kurban olmaya engel bir kusurunun bulunmaması gerekir. Kurban edilecek hayvanın sağlıklı, düzgün, âzaları tamam, besili olması hem ibadetin gaye ve mahiyetine hem de sağlık kurallarına uygun düşer. Kötürüm derecesinde hasta, zayıf ve düşkün, bazı âzaları eksik meselâ bir veya iki gözü kör, kulakları ve boynuzları kökünden kesilmiş, dili kesik, dişlerinin tamamı veya çoğu dökülmüş, kuyruğu ve memesi kesik hayvanlar kurban olmaz. Ancak hayvanın doğuştan boynuzsuz, şaşı, topal ve deli, biraz hasta, bir kulağı delinmiş veya yırtılmış olmasında kurban açısından bir sakınca yoktur. Koyunun daha semiz ve lezzetli olması maksadıyla doğduğunda kuyruğunun kısmen veya tamamen kesilmesi kusur sayılmaz.

4. Kurbanın sahih olabilmesi için belirlenmiş vakit içinde kesilmesi gerekir. Kurban, kurban bayramının ilk üç günü yani zilhicce ayının 10, 11 ve 12. günleri, bayram namazının kılınmasından, 3. günün akşamına kadarki süre zarfında kesilebilir. Şâfiî mezhebine ve bazı fakihlere göre bu süre, bayramın 4. günü akşamına kadardır. Bayram namazı kılınmayan yerlerde sabah namazı vaktinden itibaren kesilebilir. Kurbanın bayramın 1. günü kesilmesi daha faziletli görülmüş, kesimin gündüz yapılması tavsiye edilmiştir. Geceleyin kurban kesmeyi câiz görmeyenler veya mekruh görenler, aydınlatma imkânının yetersizliğinin yol açacağı muhtemel tehlike, hata ve zorlukları göz önünde bulundurmuş olmalıdır. Bu sakıncalar yoksa, gece de kurban kesilebilir.

5. Kurbanın ibadet niyetiyle kesilmesi şarttır. Kur'an'da, kesilen kurbanlık hayvanların et ve kanlarının değil bu kesimi yapan müslümanın niyet, takvâ ve bağlılığının Allah'a ulaşacağı bildirilmiştir (el-Hac 22/37). Esasen kurbanı diğer hayvan kesimlerinden ayıran da budur. Niyette aslolan kalbin niyetidir, dil ile açıkça söylenmesi gerekmez. Kurbanda niyetin bu önemi sebebiyledir ki, Hanefî mezhebinde ortaklaşa kesilen kurbana bütün ortakların ibadet niyeti ile katılmaları şarttır. Ortaklardan birinin sadece et elde etme niyetiyle iştiraki diğerlerinin kurbanını geçersiz kılar. Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre ise böyle bir ortaklık, kurban ibadetine zarar vermez.

Bir kimse tek başına kesmek üzere aldığı büyük baş hayvana, sonradan altı kişiye kadar ortak kabul edebilir.

Kurbanlık niyetiyle alınan hayvan kesilmeden önce ölürse, zengin kimsenin tekrar kurbanlık satın alması gerekir, fakir için gerekmez. Kesimden önce kurbanlık kaybolur, sahibi ikinci defa kurbanlık alır da sonra birinci hayvan bulunursa, zengin de fakir de bunlardan sadece birini, tercihen daha iyi olanını keser. Fakirin ikisini de kesmesi gerektiği görüşü fetvada tercih edilmeyen zayıf bir görüş olup fakirin kesmesinin adak hükmünü alacağı noktasından hareketle söylenmiştir.

Mükellefler yanlışlıkla birbirlerinin hayvanlarını kesseler, her kesilen kurban, sahibinin kurbanı olmak üzere sahih olur. Etler dağıtılmamışsa değişim yaparlar, değilse helâlleşir ve bir fark da talep etmezler.

b) Kesim İşlemi

Diğer gayelerle yapılan kesimlerde olduğu gibi kurbanlık hayvanın kesiminde de bazı kurallara uymak gerekir. Hayvan kesim yerine incitilmeden götürülür, kesilecek zaman da kıbleye karşı ve sol tarafı üzerine yatırılır. Elinden geldiği sürece her mükellefin kurbanını kendisinin kesmesi menduptur, değilse bir başkasına vekâlet verip kestirir. Kurbanı kesecek kimsenin müslüman olması tercihe şayandır. Yahudi ve hıristiyanlara da kesim yaptırılabilir. Çünkü Ehl-i kitabın kestiği yenir.

Kurban sahibinin kesim esnasında orada hazır bulunması müstehaptır. Hayvan yere yatırılırken Kur'an'dan *"Yüzümü gökleri ve yeri yaratan Allah'a, O'nun birliğine inanarak çevirdim. Ben müşriklerden değilim"* (el-En'âm 6/79), *"Benim namazım, ibadetim (kurbanım), hayatım ve ölümüm*

hep âlemlerin rabbi olan Allah içindir. O'nun ortağı yoktur. Bana böyle emrolundu ve ben Allah'a teslim olanların ilkiyim" (el-En'âm 6/162-163) meâllerindeki âyetleri okur. "Ey Allahım, dostun İbrâhim'den ve habibin Muhammed'den kabul buyurduğun gibi benden de kabul buyur" şeklinde veya benzer tarzda dua eder. Daha sonra da tekbir ve tehlîl getirir.

Kurbanı kesen kimse hayvana eziyet vermemeye dikkat etmeli, bıçağı hayvana göstermemeli ve keskin bıçak kullanmalıdır. Sağ eliyle tuttuğu bıçakla hayvanı keserken "Bismillâhi Allahü ekber" der. Kurbanı vekilin kesmesi halinde kurban sahibi de besmeleye iştirak eder. Kurban kesen kimse kesim esnasında Allah'ın adını anmayı (besmele) kasten terkederse, Hanefî mezhebine göre bu hayvanın eti yenilmez.

Kurban kesmenin rüknü, kurbanlık hayvanın kanını akıtmaktır. Sığır, manda, koyun ve keçi cinsinden hayvanlar yatırılıp çenelerinin hemen altından boğazlanmak suretiyle (zebh), deve ise ayakta sol ön ayağı bağlanarak göğsünün hemen üzerinden (nahr) kesilir. Kesim işlemi boğazın iki tarafındaki şah damarları, yemek ve nefes borusu kesilerek yapılır ve hayvanın kanının iyice akmasını temin için bir süre beklenilir.

Hayvana acı vermemek için önce şoka sokmak (bayıltmak), sonra kesmek câizdir; çünkü şoka giren hayvan ölmez, hayatı devam eder, ancak kesilince kanı akar ve ölür.

4. Kurbanın Eti ve Diğer Parçaları

Hz. Peygamber'in hadislerinden hareket eden İslâm âlimleri, kurban sahibinin kurbanın etinden yiyebileceği, bakmakla yükümlü bulunduğu kimselere yedirebileceği, etinin bir kısmını da dağıtması gerektiği konusunda görüş birliği içindedir. Ancak kurban etinin ne kadarının yenilip ne kadarının dağıtılacağı konusunda farklı görüş ve ölçüler ileri sürülmüştür.

İslâm âlimlerinin çoğunluğu kurban etinin üç eşit parçaya bölünüp bir parçasının kurban sahibi ve bakmakla yükümlü olduğu kimseler tarafından tüketilmesini, ikinci parçanın zengin bile olsalar eş, dost ve akrabaya hediye edilmesini, üçüncü parçanın ise kurban kesmeyen fakir kimselere dağıtılmasını tavsiye ederler. Kişinin bakmakla yükümlü bulunduğu kimselerin kalabalık olması veya ihtiyaçlarının bulunması halinde kurban etinin kimseye dağıtılmadan evde tüketilmesinde de bir sakınca görülmemiştir. Bu konuda kesin bir sınır yoktur. Kurban sahibinin kurban etinden hem yemesi, ikram etmesi hem de fakirlere dağıtması esastır. Bunun ölçü ve şeklini her mükellef kendi konum ve imkânını, başkalarının durum ve imkânını ayrı ayrı

gözden geçirerek bizzat belirlemeli ve bu konuda ibadet anlayışıyla hareket etmelidir.

Adak (nezir) olarak kesilen kurbanın etinden, adakta bulunan kimse ve onun bakmakla yükümlü bulunduğu kimseler (babası, annesi, dede ve nineleri, çocukları, torunları, hanımı) yiyemezler. Şayet yiyecek olurlarsa yediklerinin bedelini fakirlere tasadduk etmeleri gerekir. Nafile (tatavvu) olarak kesilen kurbanın etinden sahibi de, bakmakla yükümlü bulunduğu kimseler de yiyebilir.

Kurban sırf Allah rızâsını kazanmak için kesildiğinden kurbanın etinin ve diğer parçalarının satılması veya benzeri şekilde sahipleri için gelir getirici işlemlere harcanması câiz değildir.

Kurbanın derisi, yünü, bağırsakları, kemikleri, iç yağı gibi eti dışında kalan parçalarının da sahibine gelir temin etmek amacıyla para ile satılması câiz değildir. Bunları kurban sahibi evde kullanabileceği gibi kullanılmak üzere birine hediye de edebilir. Şayet satacak olursa parasını tasadduk etmesi gerekir. Kurbanın bu parçalarının veya satımı halinde parasının hayır işlerine sarfedilmesine, diğer bir anlatımla tasadduk etmenin dinen câiz olduğu kişi ve yerlere verilmesine özen gösterilmelidir. Bu parçalar da kurban ibadetinin devamı olarak görülmeli, aynı anlayış ve amaçla (Allah rızâsına uygun şekilde ve uygun yere) sarfedilmeli veya tüketilmelidir. Şayet kurban ücretle kestirilmişse, kesim ücreti kurbanın eti veya derisiyle veya bunların parasıyla ödenmez.

Kurbanlık hayvanın kesim öncesinde sütünden ve yününden yararlanmak da tasvip edilmemiştir. Şayet yararlanılmışsa bedeli sadaka olarak verilmelidir. Kurbanlık koyun ve keçinin yünü, kesimden sonra kırkılıp evde ihtiyaç için kullanılabilir, fakat satılıp paraya çevrilemez. Aksi halde tasadduk edilmelidir.

Kurbanın etinin, kesimin yapıldığı bölgede dağıtılması teşvik edilirse de daha fazla ihtiyaç sahiplerinin bulunması halinde başka yerleşim birimlerine de gönderilebilir, nakledilebilir.

Kesim işlemi tamamlandıktan sonra çevre temizliğinin iyice yapılması, hayvanın artan parçalarının toprağa derince gömülmesi, mümkün olduğu ölçüde dışarıda hiçbir parçasının bırakılmaması gerekir. Bu husus, kurbanlık hayvana ve kurban ibadetine karşı gösterilecek saygının bir gereği olduğu gibi özellikle büyük şehirlerde ve kalabalık yerleşim birimlerinde sağlık kuralları ve çevre temizliği açısından da son derece önemlidir. Kurban kesme-

nin ve etini ihtiyaç sahiplerine dağıtmanın ecrini, çevre kirliliği meydana getirerek ve kul haklarını ihlâl ederek azaltmamak gerekir.

5. Akîka Kurbanı

Çocuğun doğumunun ilk günlerinde Allah'a bir şükran nişanesi olarak kesilen kurbana "akîka kurbanı" denilir.

Esasen **akîka**, Arapça'da yeni doğan çocuğun başındaki saçın adıdır. Akîka kurbanı kesildiği gün çocuğun başı da tıraş edildiği için kurban bu adı almıştır.

Akîka kurbanı Hanefîler'e göre mubah (bazı rivayetlerde mendup), diğer üç fıkıh mezhebine göre sünnet, Zâhirîler'e göre vâciptir. Hz. Peygamber torunları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin için birer koçu akîka kurbanı olarak kesmiş ve ümmetine de yeni doğan kız ve erkek çocukları için akîka kurbanı kesmelerini tavsiye etmiştir. Resûl-i Ekrem'in bu tür uygulama ve tavsiyeleri dinî bir gereklilik şeklinde değil de doğum, düğün gibi mutlu olayların yakın çevreye duyurulması, sevincin onlarla paylaşılması ve neticede sosyal yapının ve dayanışmanın sağlamlaştırılması yönünde tedbir ve örnekler (sünnet, nafile ibadet) olarak algılanması daha doğru olur.

Akîka kurbanı, çocuğun doğduğu günden bulûğ çağına kadar kesilebilirse de doğumun yedinci günü kesilmesi müstehaptır. Aynı günde çocuğa isim verilmesi ve saçının kesilerek ağırlığınca altın veya gümüşün tasadduk edilmesi de tavsiye edilmiştir.

Kurban olmaya elverişli her hayvan akîkaya da elverişlidir. Kesilen bu kurbanın etinden kurban sahibi ve aile fertleri, yakın dostları yiyebileceği gibi tasadduk da edilebilir.

KEFÂRETLER

Bölüm 12

Onikinci Bölüm

Kefâretler

Kefâret kelimesi sözlükte "örten, gizleyen" anlamına gelir. Dinî bir terim olarak ise, "işlenen bir kusur ve günahtan dolayı Allah Teâlâ'dan af ve mağfiret dilemek niyetiyle yapılan, ceza özelliği de bulunan bir tür malî ve bedenî ibadet"tir.

Kefâretlerin sebebi, ya dinen yapılması gereken bir şeyin yapılmaması, ya da yapılmaması gereken bir şeyin yapılması şeklinde işlenen kusurlu davranışlar, hata ve günahlardır. Allah Teâlâ bu hatalı ve kusurlu davranışlara karşılık olmak üzere yine ibadet nevinden bazı fiillerin işlenmesine ve bu sayede kulun kendini affettirmesine imkân tanımıştır. Bunun için de mükellefin kefâretleri Cenâb-ı Hak tarafından kusur ve günahının affedilmesine vesile kılınması niyet ve arzusuyla yerine getirmesi esastır. Bu sayede Allah'ın bu kimsenin söz konusu kusurlu davranışını affetmesi umulur. Bu sebeple kefâretler yapılma niyet ve amacı itibariyle mükellefin ibadet sorumluluğu dahilinde bir konudur.

Öte yandan kefâretler, konuluş amacı itibariyle hem ibadet hem de ceza mânası taşımakla birlikte mahiyeti itibariyle ibadet nevinden fiillerin bir veya birkaçından ibarettir. Fıkıh kitaplarında kefâretlerin ibadet ana grubunda

yer alması, kefâretlerle yükümlü tutulmanın Allah'ın lutuf ve kereminin bir tezahürü olarak müslümanlara tanınan bir ayrıcalık ve imkân olarak nitelendirilmesi bu sebeplerledir.

Kur'an ve Sünnet'te belirtilen veya sadece Hz. Peygamber'in söz ve uygulamasıyla sabit olan kefâret nevileri olarak; orucu bozma, yemin, zıhâr, hac yasaklarını ihlâl, adam öldürme ve hayızlı kadınla cinsel temas sebebiyle gereken kefâretler sayılabilir.

1. Oruç Bozma Kefâreti

Fıkıh literatüründe **kefâret-i savm** terimiyle ifade edilen bu kefâret türü, "Ramazan orucunu eda ederken, herhangi bir mazereti bulunmaksızın, oruçlu olduğunu bilerek orucunu kasten bozan kimseye gereken kefâret"tir.

Oruç ibadeti İslâm'ın beş temel şartından biri olup bu ibadeti yerine getirmekte zorlanan kimselere, oruç konusunda anlatıldığı üzere, bir dizi kolaylık ve ruhsat getirilmiştir. Ayrıca kasten oruç tutmayan, başladığı orucu iradesi dışında veya haklı görülebilir bir sebeple bozan kimsenin de bu orucunu kazâ etmesi imkânı vardır. Bu ruhsat ve imkânlardan sonra, başladığı ramazan orucunu hiçbir mâkul ve haklı görülebilir sebep yokken, bilerek ve isteyerek bozan kimsenin durumu ağır bir kusur ve suç kabul edilmiş ve böyle kimselere, bu hatalı davranışlarından dolayı Allah'tan af dileyebilmeleri için, biri yine oruç cinsinden olmak üzere üç tür ibadetten biri kefâret olarak öngörülmüştür.

Orucu kasten bozan kimse için öngörülen kefâretin cezaî yönü ağır basar. Bu kefâreti gerektiren sebep ise, ramazan orucunu eda eden kimsenin orucu kasten ve isteyerek bozmasıdır. İkrah (ağır baskı), hata, unutma gibi kasıtlı olmayan durumlar kefâreti gerektirmez. Hanefîler de dahil fakihlerin çoğunluğuna göre ramazan orucunun cinsî münasebetle veya yeme içme ile bozulması aynı hükme tâbi iken Şâfiîler başta olmak üzere bir grup fakihe göre ramazan orucunun sadece cinsî münasebetle bozulması kefâret gerektirir. Kasten de olsa yeme içme kefâreti gerektirmez. Birinci grup kasten yapılan cinsî münasebetle kasten yeme içmenin aynı ortak illete sahip bulunduğunu, ikisinin de orucun kasten bozulması mahiyetinde olduğunu ileri sürer. İkinci grup ise Hz. Peygamber'in ramazan ayında karısıyla cinsî münasebette bulunan sahâbî hakkında kefârete hükmettiği (Buhârî, "Savm", 31; Müslim, "Sıyâm", 14), hadiste yeme içme geçmediği ve yeme içmenin farklı olduğu mülâhazasıyla hareket eder ve kıyas yaparak kefâret hükmünü

genişletmek istemezler. Şâfiîler'in burada kıyas yoluna gitmemeleri, biraz da kolaylığı sağlama, zorluk ve sıkıntıya yol açmama düşüncesinden kaynaklanmış olabilir.

Oruç bozmanın kefâreti; eğer imkânı varsa bir köle âzat etmek, buna gücü yetmiyorsa ara vermeksizin iki ay süreyle oruç tutmak, eğer buna da gücü yetmiyorsa altmış fakiri sabahlı akşamlı doyurmaktır. Çağımızda kölelik kalktığına göre, oruç kefâretinde ilk sırayı oruç tutma, ikinci sırayı da fakiri doyurma alır. Benzeri bir hüküm diğer kefâretlerde de söz konusudur. Köle âzat etmenin kefâretlerde ilk sırayı alması, İslâm'ın hürriyet ve insan haklarına verdiği önemin ve köle durumunda olan insanların hürriyetlerine kavuşması için çeşitli uygun ortam ve vesileler geliştirdiğinin açık bir delilidir.

Hanefîler de dahil fakihlerin çoğunluğuna göre kefâret ödeyecek kimsenin yukarıda sayılan sıraya riayet etmesi, bir öncekini yapma imkânı bulunmadığında bir sonrakine geçmesi gerekir. Mâlikîler'e göre ise mükellef bu üç şıktan birini seçebilir. Hatta bunlar arasında altmış fakiri doyurma en faziletli olanıdır. Çoğunluk ise hem oruç kefâretiyle ilgili hadiste bu sıranın benzeri kayıtlarla zikredilmesi, zıhâr kefâretiyle ilgili âyetin ifade ve üslûbu hem de esaret altındaki bir kimsenin hürriyete kavuşturulmasının bunlar arasında en faziletli ibadet olduğu, nefsin oruçla terbiyesinin de ikinci derecede faziletli olduğu ve şâriin bu iki ibadete öncelik vererek bu tür hikmetleri gözetmiş bulunduğu gibi noktalardan hareket etmiştir.

Oruç kefâretinin iki ay oruç tutmak şeklinde ödenmesi halinde, orucun ara vermeksizin peş peşe tutulması gerekir. Sadece kadınların hayız hali bu peş peşeliği bozmaz. Onun dışında hastalık, yolculuk gibi bir mazerete binaen oruca ara verilirse, önce tutulanların yok sayılıp iki ay oruca yeniden başlanması gerekir. Şâfiîler loğusalık (nifas), Hanbelîler hastalık sebebiyle oruca ara vermenin peş peşeliği bozmadığı görüşündedir. Böyle olunca kefâret orucuna, araya ramazan ayı veya kurban bayramı girmeyecek şekilde hesaplanıp başlanmalıdır. Kadınlar mazeret halleri biter bitmez ara vermeksizin oruçlarına kaldıkları yerden devam ederler ve tutulamayan bu günler hesap edilmeksizin oruç iki aya tamamlanır. Kefâret orucunda oruca geceden niyetlenmek, ayrıca tutacağı orucun kefâret orucu olduğunu niyetinde belirlemek de şarttır.

Oruç kefâretindeki ilk iki alternatif kefâret şeklinin yerine getirilmesi mümkün olmadığında üçüncü şık olarak mükellefin, altmış fakiri sabahlı akşamlı doyurması gerekli olur. Doyurma yemek yedirmek şeklinde olabileceği

gibi yemeğin bedelini kendisine vermekle de olabilir. Ayrıca bir günde altmış fakirin doyurulmasından bir fakirin altmış gün süreyle doyurulmasına kadar çeşitli seçenekleri vardır. Ancak doyurulacak fakir, kefâret verenin bakmakla yükümlü olduğu kimseler arasından olmamalıdır. Doyurmada veya yerine para ödemede ölçü, yemin kefâretiyle ilgili âyetin (el-Mâide 5/89) ifadesinden de hareketle, kefâret verecek şahsın ve ailesinin günlük gıda tüketim ortalaması olmalıdır.

Farz orucun kasten bozulması ve kefâretinin ödenmesinden sonra aynı şekilde yeni bir ihlâl olduğunda onun için yeni bir kefâret gerekir. Ancak Hanefîler'e göre kefâret sebepleri, araya kefâretin eda edilmesi girmeden birden fazla olursa, hepsi için bir kefâret ödeme yeterli olur. Iskāt-ı savmda yani ölenin muhtemel oruç kefâreti borçları için tek bir kefâretin ödenmesi de bu esasa dayanır.

2. Yemin Kefâreti

Bir kimsenin yaptığı yemine riayet etmeyip yeminini bozması halinde üzerine gereken kefârettir.

Yemin kefâretiyle ilgili olarak Kur'an'da şöyle buyurulur: *"Allah kasıtsız olarak ağzınızdan çıkıveren (lağv) yeminlerden dolayı sizi sorumlu tutmaz; fakat bilerek yaptığınız yeminlerden dolayı sizi sorumlu tutar. Bunun da kefâreti, ailenize yedirdiğinizin orta hallisinden on fakire yedirmek, yahut onları giydirmek, yahut da bir köle âzat etmektir. Bunları bulamayan üç gün oruç tutmalıdır. Yemin ettiğiniz takdirde yeminlerinizin kefâreti işte budur. Yeminlerinizi koruyunuz. Allah size âyetlerini açıklıyor; umulur ki şükredersiniz"* (el-Mâide 5/89).

İslâm müctehidlerinin ortaklaşa ifadelerine göre, yeminini bozan yani Allah'ı şahit göstererek verdiği sözünde durmayan kimse kefâret olarak; ya bir köle âzat edecek ya on fakiri sabahlı akşamlı doyuracak ya da on fakiri orta seviyede giydirecektir. Yemin kefâretini sıraya uyması gerekmeden bu üç şeyden dilediğiyle ödeyebilir. İslâm'ın insan hak ve hürriyetlerine verdiği önem sebebiyledir ki, köle âzat etmek bunlar arasında en faziletli seçenek olarak görülmüştür. Eğer bunlara gücü yetmezse üç gün oruç tutması gerekir. Hanefî ve Hanbelîler'e göre bu üç gün orucun arka arkaya tutulması şarttır.

Oruç kefâretinde oruç tutmanın ön sıraya alınıp fakiri doyurmanın bundan sonraya alınması, orucun kasten bozulmasının yine oruç tutularak telâfi edilmesi, suçun ve cezanın aynı türden olması, kişinin nefsini eğitmesine öncelik verilmesi gibi gaye ve hikmetlere sahiptir. Yemin kefâretinde ise fakiri doyurma ve giydirme ön planda tutulmuş, buna imkân bulamayanların oruç tutması istenmiştir. Bu da İslâm'da üçüncü şahısların hukukunun gözetilmesinin ve sosyal amaçların taşıdığı öncelik sebebiyle olmalıdır.

Bir kimse yeminini bozmadan kefâret verse de sonra bozsa, Hanefîler'e göre bu yeterli olmaz; bozduktan sonra yeniden kefâret vermelidir. Oruç kefâretinde de olduğu gibi, bir günde on fakirin doyurulması da, bir fakirin on gün süreyle doyurulması da câizdir. Doyurma ve giydirmenin, kefâret veren kimsenin sosyal konumuna, günlük gıda harcamalarına ve giyim tarzının ortalamasına göre olması gerekir. Doyurma ve giydirme yerine ihtiyaç sahiplerine bunların bedelleri de ödenebilir.

3. Zıhâr Kefâreti

Sözlükte "sırt" anlamına gelen **zıhâr** kelimesi, kökü İslâm öncesi dönem Hicaz-Arap toplumuna kadar uzanan bir geleneği simgeler. Câhiliye döneminde bir erkeğin karısına "Artık sen bana anamın sırtı gibisin" demesiyle onu kendisine haram kıldığına inanılır ve bu bir nevi boşanma sayılırdı. İslâm, kadının aleyhine olan bu boşanma tarzını kaldırdı. Hatta bu üslûpta bir söz söylemeyi kınadı. Bununla birlikte karısının herhangi bir uzvunu kendisine nikâhı ebediyen haram olan bir kadının uzvuna benzeterek perhiz yemini yapan kimseye, kefâret ödemesi mükellefiyeti yükledi. Bu sebeple zıhâr kefâreti, zıhâr yemini yapan kimsenin karısıyla tekrar bir araya gelebilmesi için ödemesi gereken kefâretin adıdır.

Kur'an'da zıhâr yemini ve kefâretiyle ilgili olarak eski Arap örfüne de atıfta bulunulur ve meâlen şöyle buyurulur: *"İçinizden zıhâr yapanların kadınları, onların anaları değildir. Onların anaları kendilerini doğuran kadınlardır. Şüphesiz onlar, çirkin ve yalan söz söylüyorlar. Kuşkusuz Allah affedicidir, bağışlayıcıdır. Hanımlarından zıhâr ile ayrılmak isteyip de sonra söylediklerinden dönenlerin onlarla temas etmeden önce bir köleyi hürriyete kavuşturmaları gerekir. Size öğütlenen budur. Allah yaptıklarınızdan haberdardır. Buna (köle âzat etmeye) imkân bulamayan kimse, temas etmeden önce aralıksız olarak iki ay oruç tutmalıdır. Buna da gücü yetmeyen altmış fakiri doyurur. Bu (hafifletme), Allah'a ve resulüne inanmanızdan dolayıdır.*

Bunlar Allah'ın hükümleridir. Kâfirler için acı bir azap vardır" (el-Mücâdele 58/2-4). Âyette kefâret seçenekleri arasındaki sıraya riayetin zikredilmesi ve orucun peş peşe tutulmasının istenmesi diğer bazı kefâret çeşitleri için de geçerli görülmüştür. Öte yandan aile mahremiyeti içinde kalan bir yanlış söz ve davranış sebebiyle bile köle âzat etme, fakirlerin doyurulması gibi sosyal amaçlı ibadetlerin kefâret olarak emredilmiş olması, İslâm'ın insan hürriyetine ve toplumda sosyal adaletin sağlanmasına verdiği önemin bir göstergesi olmaktadır.

4. Adam Öldürmenin Kefâreti

İslâm'da korunması gaye edinilen temel değerlerden birisi insan hayatıdır. İnsanın saygınlığı anlayışı, insan hayatını koruyucu tedbirler, müessir fiil ve adam öldürme suçlarının cezalandırılmasında izlenen siyaset hep bu amaca hizmet eder. Bir müslümanın müslüman, zimmî veya anlaşmalı (muâhid) gayri müslimi hataen (yanlışlıkla ve kaza ile) öldürmesi halinde, gereken diğer hukukî ve cezaî müeyyidelere ilâve olarak kefâret ödemesi de gerekir. Hanefîler'e ve bir grup fakihe göre sadece hataen adam öldürmede kefâret gerekirken fakihlerin çoğunluğu kasten adam öldürmede de gerekli görürler.

Öldürme kefâreti, mümin bir köle âzat etmek, eğer buna güç yetmezse iki ay peş peşe oruç tutmak suretiyle ödenir. Bu konuda Kur'an'da şöyle buyurulur: *"Yanlışlıkla olması dışında bir müminin bir mümini öldürmeye hakkı olmaz. Yanlışlıkla bir mümini öldüren kimsenin mümin bir köle âzat etmesi ve ölenin ailesine teslim edilecek bir diyet vermesi gereklidir. Meğer ki ölünün ailesi o diyeti bağışlamış ola (o takdirde diyet vermez). Eğer öldürülen mümin olduğu halde, size düşman olan bir toplumdan ise mümin bir köle âzat etmek lâzımdır. Eğer kendileriyle aranızda antlaşma bulunan bir toplumdan ise ailesine teslim edilecek bir diyet ve bir mümin köleyi âzat etmek gerekir. Bunları bulamayan kimsenin, Allah tarafından tövbesinin kabulü için iki ay peş peşe oruç tutması lâzımdır. Allah her şeyi bilendir, hikmet sahibidir"* (en-Nisâ 4/92).

Öldürme kefâretinde önceliğin köle âzat etmeye verilmesi ve kefâret yükümlülüğü için öldürülen kimsenin müslüman veya gayri müslim olmasının farketmemesi hem insan hayatının ve hürriyetinin temel değer ve gayelerden olması ile hem de buradaki hürriyete kavuşturmanın âdeta ölen kimse yerine dirilişi sembolize etmesiyle açıklanabilir. Ayrıca, müslümanlarla birlikte

yaşayan gayri müslimlerin, yaşama hakkının da koruma ve güvence altında olması gerektiği de âyetten çıkarılan bir sonuç olmaktadır. Ancak kefâret, ibadet grubunda yer aldığı ve bir bakıma tövbe ve Allah'tan bağışlanma dileme mahiyetinde olduğu için hataen adam öldüren gayri müslimler kefâretle yükümlü tutulmaz ve sadece diyet öderler.

5. Hacda Tıraş Olma Kefâreti

Hacda ihrama girip de bir mazeret (hastalık veya başında bir rahatsızlık) sebebiyle vaktinden önce tıraş olmak zorunda kalan kimsenin ödemesi gereken kefârettir. Çünkü hac niyetiyle ihrama giren kimsenin ihram süresince tıraş olması yasaktır. Bu yasağın ihlâli halinde kefâret olarak ya üç gün oruç tutmak, ya altı fakiri doyurmak, ya da bir koyun kurban etmek gerekir.

Konuyla ilgili olarak Kur'an'da şöyle bir açıklama yer alır: *"... Sizden her kim hasta olursa, yahut başında bir eziyeti (yara) bulunur (da vaktinden önce tıraş olur)sa, ona oruç, sadaka veya kurban olmak üzere fidye gerekir..."* (el-Bakara 2/196). Hz. Peygamber bu kefâretin üç gün oruç, altı fakiri doyurma veya bir koyunun kurban edilmesi suretiyle ödeneceğini açıklamıştır (Buhârî, "Muhsar", 5-8). Üç gün orucun peş peşe tutulması şart değildir.

6. Hayızlı Kadınla Cinsî Münasebet Kefâreti

Kur'an'da hayız halinin kadın için rahatsızlık ve mazeret hali olduğu, hayız süresince kocalarının onlarla cinsî temastan uzak durması gerektiği bildirilmiştir (el-Bakara 2/222). Bu yasaklama ve Hz. Peygamber'in de bu yöndeki hadisleri sebebiyle, hayızlı kadınla cinsî münasebette bulunmanın haram olduğunda görüş birliği hâsıl olmuştur. Zaten böyle bir münasebet insanın selim zevkine aykırı olduğu gibi iki tarafın, özellikle de kadının ruh ve beden sağlığı açısından son derece zararlı ve tehlikeli bulunmaktadır. Buna rağmen böyle bir davranışta bulunan kimseye ne gerekeceği konusu fakihler arasında tartışma konusu olmuştur.

Ebû Hanîfe de dahil İslâm âlimlerinin çoğunluğuna göre, karısı ile hayızlı iken cinsî münasebette bulunan kimse günah işlemiştir. Allah'a bol tövbe ve istiğfar etmekten başka yapabileceği bir şey yoktur. İbn Abbas, Katâde, Evzâî, Ahmed b. Hanbel gibi İslâm âlimlerine göre ise hayızlı kadınla ilk günlerde kurulan cinsî münasebet için bir dinar (4,25 gr. altın) kanamanın iyice azaldığı bir dönemde yapılan cinsî münasebet içinse yarım dinar kefâret

ödenmesi gerekir. Bu kefâret kocanın zorlamasıyla olmuşsa sadece ona, iki tarafın isteğiyle olmuşsa ayrı ayrı ikisine de gerekir. Cinsî temasın kasten, unutarak, haram olduğunu bilmeden veya hayız durumunu farketmeden yapılmış olması sonucu etkilemez.

Görüldüğü üzere kefâretler, kasten veya bilmeden yanlış bir davranışta bulunan, hata eden ve günah işleyen müslümana, tövbe ve istiğfar kapısının kapanmadığını öğretmekte fakat tekrar aynı yanlışı yapmaması için de onu sosyal içerikli bir ibadeti ifaya veya etkili bir nefis terbiyesine mecbur bırakmaktadır. Köle âzat etme gibi, fakirleri yedirip giydirme gibi üçüncü şahısların yararına sosyal amaçlı ibadetlerin, ferdî hata ve günahlara kefâret sayılması da İslâm'ın hayata bakış açısını yansıtması yönüyle manidardır.

ADAK ve YEMİNLER

Bölüm 13

Onüçüncü Bölüm

Adak ve Yeminler

Dinî literatürde dar ve teknik anlamdaki ibadet kavramıyla namaz, oruç, zekât ve hac ibadetleri ve bunlar içinde yer alan alt fiiller anlaşılmakta ise de kefâret gibi adak ve yemin konusu da ibadet kavramıyla yakından ilgilidir. Bu konular ibadetle alâkalı fıkhî hüküm ve bilgileri tamamlayıcı olduğu, hatta aynı yaklaşımla ele alındığı için klasik fıkıh kaynaklarında ve ilmihal kitaplarında aynı ana bölüm içinde incelenir.

1. Adak

a) Mahiyeti

Arapça'da **nezir** (nezr) diye ifade edilen **adak** fıkıh dilinde, "bir kimsenin dinen yükümlü olmadığı ibadet cinsinden bir şeyi kendisi için vâcip kılması"nı ifade eder. Diğer bir ifadeyle "kişinin farz veya vâcip cinsinden bir ibadeti yapacağına dair Allah Teâlâ'ya söz vererek o ibadeti kendisine borç kılması"dır.

Adakta bulunma, arzu edilen sonuçları elde etme veya beklenmeyen kötü durumlardan korunmada Allah'ın yardımını temin etme gayesiyle başvurulan dinî bir davranış mahiyetinde olup hemen hemen bütün din ve

kültürlerde görülmektedir. Özellikle Çin, Japon, Hint ve İslâm öncesi Türk kültüründe adağın önemli bir yer tuttuğu, bu mahiyette birçok davranış ve geleneğin bu toplumlarda yaygınlık kazandığı, benzer davranışların diğer toplumlarda da sıklıkla görülen bir davranış olduğu bilinmektedir.

Çeşitli dinlerin ve milletlerin kültürlerinde aynı ve yakın telakkilere dayalı olarak ağaçlara ve kutsal sayılan yerlere bez bağlamak, ibadet yerlerinde mum yakmak, belli durumlarda belli hayvanları kurban etmek, oruç veya perhiz mahiyetinde olmak üzere bazı yiyecek ve içeceklerden, cinsel ilişkiden uzak durmak, istediğine ulaşıncaya kadar bazı zevk ve eğlenceyi terketmek gibi adak türlerine rastlanır. Bu adaklarda dinî-psikolojik sâikler, Tanrı'ya şükretme veya onun yardımını isteme öğesi ağır basar. İslâmiyet öncesi Hicaz-Arap toplumunda da bu sayılanlara benzeyen veya onların dışında birçok adak çeşit ve türü vardı. İslâm dini insandaki dindarlık duygusuyla ve ruhî tatmin arzusuyla kısmen alâkalı bu davranışı tamamen yasaklamamış, sadece bazı düzenleme ve sınırlamalar getirerek ona kendine has bir şekil vermiştir.

Kur'an'da değişik yerlerde verilen sözde durulması, ahde ve akidlere bağlı kalınması (el-Mâide 5/1; el-İsrâ 17/34), Allah'a verilen sözün tutulması (en-Nahl 14/91) emredilir, yapılan adakların yerine getirilmesi istenir (el-Hac 22/19). Kişinin yaptığı adağa uygun davranması iyi kulların vasıfları arasında sayılır (el-İnsân 76/7). Hadislerde de Hz. Peygamber, Allah'a itaat kabilinden adakların yerine getirilmesini emretmiş, Allah'a isyan veya mâsiyet kabilinden olan konularda adakta bulunulmamasını, şayet yapılmışsa buna uyulmamasını istemiştir (Buhârî, "Eymân", 26-27; Müslim, "Nezir", 8; Ebû Dâvûd, "Eymân", 12).

Bazı hadislerinde de Hz. Peygamber'in adakta bulunmayı hoş karşılamadığı görülür. Meselâ bir hadîs-i şerifte *"Adak bir fayda sağlamaz, sadece cimrinin malını eksiltmiş olur"* (Buhârî, "Eymân", 26; Müslim, "Nezir", 2) buyurmuştur. Bu sebeple de İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere fakihlerin önemli bir kısmı adak adamanın mekruh olduğu görüşündedir. Hanefîler ise Allah'a ibadet ve taat kabilinden adakta bulunmayı mubah görürler. Sonuçta bir ibadetin işlenmesine vesile olduğu için bunu müstehap görenler de vardır. Mâlikîler adakta bulunmayı normalde mendup, şarta bağlı adağı ise mubah sayarlar.

Konuyla ilgili hadisler ve İslâm âlimlerinin görüşleri incelendiğinde, kişinin hiçbir dünyevî menfaat ummadan sırf Allah'ın rızâsını kazanmak, ona şükretmek için adak adamasında bir sakınca bulunmadığı görülür. Kişinin

Allah'ın takdirinin değişmesine vesile olması dileğiyle ve ihlâstan uzak, belli şartlara bağlı olarak adakta bulunması ise doğru karşılanmamıştır.

Adaklar Allah'ın takdirini değiştirmez. Müslümanın bunu bilerek, ileride olacak bir şeyin en hayırlı şekilde vuku bulması dileğiyle Cenâb-ı Hakk'a yalvarması, bunu gerçekleştirmeye vesile olması için sadaka ve ibadet mahiyetinde bir adakta bulunması itikadî bakımdan sakıncalı görülmemiştir. Fakihlerin şartsız adağı daha hoş karşılaması, onda ibadet niyetinin daha belirgin olması sebebiyledir. Dünyevî bir menfaati konu edinen şartlı adak ise ibadet niyetinden ziyade neredeyse Allah'la bir pazarlık mahiyetini taşıyabileceği için, sonuçta bir ibadetin ifası söz konusu edilse bile ihtiyatla karşılanmış hatta doğru bulunmamıştır. Bununla birlikte, Allah'a isyan ve mâsiyeti içermediği sürece, hangi grupta yer alırsa alsın, adakta bulunulduğunda yerine getirilmesi dinen vâcip görülmüştür.

b) Şartları

Yapılan bir adağın geçerli olabilmesi için hem adakta bulunan kimseyle hem de adağın konusu ile ilgili birtakım şartlar vardır.

Adağın geçerli olabilmesi için adakta bulunan kimsenin müslüman, akıllı ve bulûğa (ergenlik çağına) ermiş bir kimse olması gerekir. Çünkü adakta bulunma, sonucu itibariyle ibadet grubunda yer alır, bunun için de tam eda ehliyeti gerekir. Fakihlerden, adağın geçerliliği için adağın ciddi ve hür bir istekle bilinçli olarak yapılmış olmasını şart görenler de, Hanefîler gibi öfke ve şaka yoluyla yapılan adakları bağlayıcı görenler de vardır.

Adağın geçerliliği için adak konusunda aranan şartlar ise şu şekilde sıralanabilir:

1. Adanan şeyin cinsinden bir farz veya vâcip ibadetin bulunması gerekir. Meselâ namaz kılmayı, oruç tutmayı, sadaka vermeyi, kurban kesmeyi konu alan adaklar geçerlidir. Hasta ziyareti veya mevlid okutma adak konusu olmaz. Türbelerde mum yakma, horoz kesme, bez bağlama, şeker ve helva dağıtma gibi halk arasında görülen adak âdetlerinin İslâm'da yeri yoktur.

2. Adanan şey bizzat hedeflenen (maksut) ibadet cinsinden olmalı, başka bir ibadete vesile olduğu için farz veya vâcip sayılan bir ibadet olmamalıdır. Meselâ abdest almayı, ezan ve kāmet okumayı, mescide girmeyi konu alan adak geçerli olmaz.

3. Adanan husus, adayan şahsın o anda veya daha sonra yapması gereken farz veya vâcip bir ibadet olmamalıdır. Kılmakla mükellef olduğu namaz, tutmakla mükellef olduğu ramazan orucu adak konusu olmaz.

4. Adanan şeyin meydana gelmesi ve yapılması maddeten ve dinen mümkün ve meşrû olması, mal ise adayan şahsın mülkiyetinde bulunması gerekir. Bir kimsenin sahip olmadığı malı adaması geçersiz, sahip olduğundan fazlasını adaması halinde ise sadece sahip olduğu kadarı hakkında geçerlidir. Ancak bir kimsenin ileride sahip olması kuvvetle muhtemel bir malla ilgili adağı geçerli sayılır. Meselâ ileride miras yoluyla sahip olacağı malın adanması böyledir.

5. Adanan fiil Allah'a isyanı, bid'at, günah ve mâsiyeti içermemelidir. Bu takdirde adak geçersizdir.

c) Hükmü

Herhangi bir şart ve zamana bağlanmayan (mutlak) adaklar, adama anından itibaren gerekli hale gelir ve ilk fırsatta yerine getirilmesi uygun olur. Bir şarta bağlanan adakların da o şartın gerçekleşmesi halinde yerine getirilmesi gerekir. Şart gerçekleşmeden adak yerine getirilirse geçersizdir; yapılan ibadet nafile sayılır. Meselâ, herhangi işi olduğu takdirde üç gün oruç tutmayı nezreden kimsenin durumu böyledir.

Yerine getirilmesi gelecek bir zamana bağlanan adaklar ise, Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre bu zaman kaydına itibar edilmeksizin önceden de yerine getirilebilir. İmam Muhammed ile Şâfiîler ve Hanbelîler sadaka gibi malî ibadetlerde aynı görüşü paylaşmakla birlikte namaz, oruç gibi bedenî ibadetlerde vakit gelmeden hükmün sabit olmayacağı görüşündedir. Onlara göre bu ibadetleri vakti gelmeden ifa etmek adak borcunu düşürmez. Belirli bir tarihte oruç tutmayı nezreden yani böyle adakta bulunan kimsenin o tarihlerde; iyileşmesi halinde üç gün oruç tutmayı adayan kimsenin de iyileşince üç gün oruç tutması vâcip olur. Adağın bu tarihlerde özürsüz olarak yerine getirilmemesi günah sayılır ve ilk fırsatta kazâsı gerekir.

Meydana gelmesi istenmeyen bir şarta bağlı olarak adakta bulunan şahısların, meselâ yalan söylememeye, kötü bir fiili işlememeye nezredip bu fiili işlemesi halinde bir adakta bulunan kimselerin, Allah'a karşı verdiği bu sözde durması gerekir. Meselâ "Bir daha içki içmeyeceğim, içersem bir ay oruç tutayım" şeklinde adakta bulunma böyledir. Fakat istenmeyen şart

gerçekleşirse dilerse adadığı şeyi yerine getirir, dilerse yemin kefâreti öder. Hanefîler bu durumda yemin kefâreti ödemenin daha isabetli bir davranış olacağı görüşündedir. Çünkü bu ahidleşme yemin sayılmaktadır.

Tasaddukla ilgili adaklarda mekân, zaman ve şahıs itibariyle belirleme yapılsa bile bu belirlemeye uymak gerekmez. Falanca zamanda camiye halı adayan, falanca şehrin fakirlerine tasadduku veya şu yurdun öğrencilerinin yemeleri için kurban kesmeyi adayan kimse bu bağışını başka zamanda başka yer ve şahıslara verebilir.

Kurban kesmeyi adayan kimse bu adak kurbanın etinden yiyemeyeceği gibi bakmakla yükümlü olduğu kimseler de (anne ve babası, dede ve ninesi, çocukları ve torunları, hanımı) yiyemez. Şayet yiyecek olurlarsa yediklerinin bedelini fakirlere tasadduk etmeleri gerekir.

Adaktan doğan yükümlülük, yeminde de olduğu gibi kazâî değil diyânî, yani yargıyı değil kişinin dindarlığını ve Allah'a karşı sorumluluğunu ilgilendiren bir yükümlülüktür. Kul ile Allah arasında kalan bir iş olup dünyevî müeyyidesi yoktur.

Üzerinde malî bir adak borcu bulunduğu halde bunu ödemeden vefat eden kimsenin bu borcu, ödemesi yönünde vasiyetinin bulunması halinde terekesinden yerine getirilir. Böyle bir vasiyet yok da mirasçılar mecburiyetleri bulunmadığı halde adağı yerine getirmişlerse, ölen kimsenin adak borcundan kurtulması umulur.

2. Yeminler

a) Mahiyeti

Sözlükte "kuvvet, sağ taraf, sağ el, ant, kasem ve benzeri" mânalara gelen **yemin** dinî kullanımda, "bir kimsenin bir işi yapıp yapmaması veya bir olayın doğru olup olmaması konusundaki söylediği sözünü Allah'ın adını veya sıfatını zikrederek kuvvetlendirmesi"ni ifade eden bir terimdir. Meselâ "Vallahi şu işi yapmam", "Vallahi şu yere gitmeyeceğim", "Vallahi borcumu ödedim" şeklindeki beyanlar böyledir. Bu tür yeminlere fıkıh dilinde **kasem** adı verilir. Bundan ayrı olarak köle âzat etme ve boşamaya bağlı olarak yapılan ve bazı fıkhî sonuçlar doğuran yemin çeşidi ile yargılama hukukunda ispat vasıtası olarak başvurulan yeminden de söz edilebilir.

Kasem suretiyle yapılan yemin Allah'ın isim veya sıfatlarından birine ant içmekle yapılır. "Vallâhi, tallâhi, billâhi, Allah şahit, rahim olan Allah

hakkı için andolsun, Allah adına yemin ederim" gibi ifadeler böyledir. Aynı şekilde Allah'ın isim ve sıfatlarıyla bağlantı kurularak söylenen "yemin ederim, üzerine andolsun, şu yemeği yemek bana haram olsun" gibi ifadeler birer yemin sayılır. "Şöyle yaparsam yahudi, kâfir vb. olayım" veya "Müslüman olmayayım" tarzında sözlerin birer yemin sayılabilmesi için bunların yemin niyetiyle yani sözü teyit maksadıyla söylenmiş olması gerekir.

Allah'ın isim ve sıfatları zikredilmeden söylenen bir sözün yemin sayılıp sayılmamasında toplumun örfü ve kutsal hakkındaki değerlendirmesi ölçü alınır. Toplumumuzda "Kâbe hakkı için", "Kur'an çarpsın", "Ekmek çarpsın", "Anam avradım olsun" gibi toplumun üst ve kutsal değerlerini sözünü teyit etmek için kullanma da, örfen yemin telakki edildiği sürece, diğer yeminlerin tâbi olduğu hükme tâbidir. Müslümanların her türlü yeminden, özellikle bu tür yeminlerden kaçınması, etrafındaki insanları da bu yönde uyarması gerekir. Çünkü dince kutsal ve saygın kabul edilen değerlerin günlük tartışma ve çekişme ortamına indirilmesi neticede, bu değerlerin yıpranmasına yol açar. Zaten fıkıh geleneğindeki yemin telakkisi, zıhâr yemini için de kefâretin gerekli görülmesi ve boşama teyitli sözlerin de yemin olarak algılanabilmesi bu bakış açısını haklı kılar.

Yemin etmek esasen mubah bir davranış olmakla birlikte, gereksiz yere yemin etmek ve onu alışkanlık haline getirmek doğru değildir. Sıkça yemin eden kişi sözüne Allah'ı şahit tutmuş, O'na karşı saygısızlık etmiş ve kutsal değerleri sözünün doğruluğunu teyit için yıpratmış, neticede de toplum nezdinde kendi saygınlığını zedelemiş olur. Müslüman, yemin etmeye ihtiyaç hissetmeyecek derecede sözüne güvenilen ve çevresi tarafından böyle bilinen bir kimse olmayı gaye edinmelidir. Yalan yere yemin etmek ve yapılan bir yemine uymamak ise daha büyük bir hatadır ve bazı sorumlulukları doğurur.

Kur'an'da, verilen sözün yerine getirilmesi bağlamında *"Yeminlerinizi koruyunuz"* (el-Mâide 5/89), *"Allah adına yaptığınız ahidleri yerine getirin. Allah'ı kefil tutarak kuvvetlendirdikten sonra yeminlerinizi bozmayın. Şüphesiz ki Allah yaptıklarınızı bilir"* (en-Nahl 16/91) buyurulur. Bu itibarla bir müslümanın yemin etmemesi, yemin etmişse bu, verdiği söze Allah'ı şahit tutmak demek olduğundan mutlaka yeminine bağlı kalması gerekir.

Yemin ettikten sonra yeminini tutmayan kimsenin yemin kefâreti ödemesi gerekir. Mâsiyet içeren bir iş için yemin eden kimsenin o işi işlemeyip yemin kefâreti vermesi gerekir. Bir kimsenin borcunu ödememeye, bir müslüman kardeşiyle konuşmamaya, anne babasıyla aynı evde oturmamaya

yemin etmesi gibi durumlarda yeminin bozulup kefâret ödenmesi tavsiye edilmiştir. Bir hadiste de *"Bir kimse bir şey için yemin eder, sonra da ondan hayırlısını görürse yeminini bozsun ve kefâret versin"* (Müslim, "Eymân", 15-16) buyurulmuştur.

b) Yemin Çeşitleri

Kasem suretiyle yeminin mahiyeti ve hükmü ana hatlarıyla yukarıda özetlendiği gibidir. Bununla birlikte bu tür yemine ilâve olarak benzer mahiyette iki yemin çeşidi daha vardır. Bu sebeple de literatürde kasem suretiyle yapılan üç çeşit yeminden söz edilir. Bunlar da "lağv yemini", "gamûs yemini" ve "mün'akit yemin"dir.

1. Lağv Yemini. Yanlışlıkla doğru olduğu sanılarak yapılan yemindir. Bir kimsenin borcunu ödediğini sanarak "Borcumu ödedim" diye yemin etmesi böyledir. Ayrıca dil alışkanlığıyla, hiçbir içerik taşımadan vallâhi, billâhi diye söz arasında edilen yeminler de lağv yemini sayılır. Kur'an'da *"Allah kasıtsız olarak ağzınızdan çıkıveren yeminlerinizden (lağv yemininden) dolayı sizi sorumlu tutmaz"* (el-Mâide 5/89) buyurularak bu tür yeminden dolayı kefâret gerekmediği bildirilmiştir. Ancak ağız alışkanlığıyla konuşurken ikide bir yemin edenlerin bu kötü âdeti en kısa sürede bırakması gerekir.

2. Gamûs Yemini. Geçmiş zamanda yapılmış veya yapılmamış bir iş hakkında bile bile, kasten ve yalan yere yapılan yemindir. Bir kimsenin borcunu ödemediğini bildiği halde "ödedim" diye yemin etmesi böyledir. Böyle bir yemin büyük günahtır ve sahibine çok ağır bir vebal yükler. Bu kasıtlı yanlışlığın bağışlanması için kefâret yeterli olmaz; onun için de gamûs yemini için kefâret gerekmez. Yalan yere yemin eden kimse bol tövbe ve istiğfarda bulunmalı, bir daha böyle bir hataya düşmemeye karar vermeli, yemin sebebiyle zayi olan hakları da ödeyip sahiplerinden helâllik istemelidir.

İmam Şâfiî'ye göre gamûs yemini için de kefâret gerekir. Ancak bu kefâret kul hakkını düşürmez. Umulur ki Allah hakkının düşmesine, Allah'ın bağışlamasına vesile olur.

3. Mün'akit Yemin. Yeminin terim anlamına uyun olan şekli olup, mümkün ve geleceğe ait bir konuda yapılan yemindir. Bir kimsenin şu tarihte borcunu ödeyeceğine, falanca yerde hazır bulunacağına, şu işi yapacağına yemin etmesi gibi. Bu yemin, yukarıda ifade edildiği gibi, yapılacak bir işe Allah'ı şahit tutma demek olup her hâlükârda yerine getirmelidir. Yerine

getirilmezse yemin bozulmuş olur ve kefâret gerekir. Burada kefâret, Allah'a karşı işlenen bir hatanın ve mahcubiyetin yine ibadet cinsinden olumlu bir hareketle örtülmeye, affedilmesine çalışılmasıdır. Kur'an'da konuyla ilgili olarak şöyle buyurulur: *"Allah kasıtsız olarak ağzınızdan çıkıveren yeminlerinizden dolayı sizi sorumlu tutmaz. Fakat bilerek yaptığınız yeminlerden dolayı sorumlu tutar. Bunun da kefâreti, ailenize yedirdiğiniz yemeği orta hallisinden on fakire yedirmek, yahut onları giydirmek, yahut da köle âzat etmektir. Bunları bulamayan üç gün oruç tutmalıdır. Yemin ettiğiniz takdirde yeminlerinizin kefâreti işte budur. Yeminlerinizi koruyun (onlara riayet edin). Allah size âyetlerini açıklıyor, umulur ki şükredersiniz"* (el-Mâide 5/89).

Allah'ın isim ve sıfatları anılarak yapılan veya bu hükümde görülen bu üç yemin çeşidine ilâve olarak fıkıh literatüründe iki yemin türü daha vardır. Birincisi, köle âzat etme ve boşamaya bağlanan yemin, diğeri de yargılama hukukunda ispat vasıtası olarak başvurulan yemindir. Her iki konu da sosyal hayatın, aile hukukunun ve beşerî ilişkilerin ele alınacağı ilerideki konularda ayrıca işlenecektir.

Burada şu kadarını ifade etmek gerekirse, bir kimsenin "Şu işi yaparsam kölem âzat olsun", "Şu yere gidersem karım boş olsun" şeklindeki sözleri âzat etme veya boşama iradesini değil o işi yapmama, o yere gitmeme yönünde kararlılığını ıtk veya talâk hükmüne bağlayarak teyit ettiğini gösterir. Fakihler bu ve benzeri ifadeleri de bir tür yemin olarak nitelendirirler. Fakat yemin bozulduğunda yani o iş yapıldığında âzat etme ve boşama sonucunun mu yoksa kefâret yükümlülüğünün mü gerekeceği aralarında tartışmalıdır. Fakihlerden bu tür sözleri geçersiz sayıp kefâret de gerekmez, boşama da gerçekleşmiş olmaz diyenler de vardır.

Bu tür sözlerin yemin olarak nitelendirilmesi, âzat etme ile boşamanın birlikte ele alınması ve bunlarla teyit edilen hususun gerçekleşmemesi halinde ıtk veya talâkın vâki olacağı şeklindeki görüşler, fıkhın klasik doktrininin oluştuğu dönemin evlilik, velâyet, mülkiyet, ıtk, talâk ve yemin konusundaki telakkileriyle yakından ilgilidir. Bu konuda yapılan tartışmalar da ancak bu sosyokültürel bağlamda anlaşılabilir. İleri dönemde bir kısım fakihin, ıtk ve talâka bağlanarak teyit edilen sözleri yemin sayması, söz yerine getirilmediğinde de kefâreti gerekli görmeyip ıtk ve talâkı da vâki saymaması, söz konusu kültür ve telakkinin kısmen dışında kalmalarından kaynaklanmış olmalıdır.

Boşama sözlerinin hukukî değeri ile ilgili konu ileride ayrıntılı olarak ele alınacağından burada bu kısa açıklamayla yetinilmiştir.

HARAMLAR ve HELÂLLER

Bölüm 14

Ondördüncü Bölüm

Haramlar ve Helâller

I. İLKE ve AMAÇLAR

Aklî ve hissî birçok üstün yetenekle donatılıp saygıdeğer bir varlık olarak yaratılan ve yeryüzünün bütün nimetleri emrine tahsis edilen insanın, yaratanını tanıması ve ona ibadet etmesi yaratılışının özünü ve amacını teşkil ettiği gibi hayatını ve insan ilişkilerini O'nun istekleri doğrultusunda düzenlemesi de dünya ve âhiret mutluluğunun anahtarını oluşturur. İnsanın yaratılanların en şereflisi olduğu, aklını kullanarak ve olupbitenden ders alarak iyi, doğru ve güzeli bulup yaşatabileceği kural olarak doğru ve mümkün olsa bile yine insanın birçok zaafının bulunduğu, sonu gelmez emel ve ihtirasların esiri olarak çevresini cehenneme çevirebileceği de bir diğer gerçektir. Aklın bedene, düşüncenin duyguya hâkim olup insanın dünyada meleklerin de gıpta edeceği bir hayat sürmesi, dirlik ve düzenlik kurması ancak yaratanın ona yol göstermesi, yardımcı olması ve insan bilgisinin dar sınırlarını madde ötesine doğru genişleterek sonsuzluğa açması durumunda mümkün hale gelir. Bunun için de Allah yeryüzüne halife kıldığı insanı başı boş bırakmamış, peygamberleri aracılığıyla mesajlar göndererek insanın

özünde sahip olduğu fıtrat ve aklıselimi desteklenmiş, ona yol göstermiştir. İslâm'ın ilâhî inâyet ve hidayet; yani "yardım" ve "yol gösterme" olmasının anlamı budur. Böyle olunca, İslâm dininin iman ve ibadet hayatıyla ilgili bilgilendirmesi ve emirleri gibi aile hayatı, insan ilişkileri ve toplumsal alanla ilgili her türlü bilgilendirme ve yönlendirmesi de bu rahmet ve inâyetin bir parçasıdır. Netice itibariyle İslâm, ferde dünya ve âhiret mutluluğunu kazandırmayı hedefler. Çünkü iman ve ibadet bireyin derunî mutluluğu, hayatı anlamlı hale getirebilmesinin vazgeçilmez yolu olduğu gibi dinin sosyal hayata ve insanın yapıp ettiklerine ilişkin çoğu genel çerçevede kalan tâlimatları da sağlıklı bir toplum hayatı ve kamu düzeni oluşmasının âdeta ön şartıdır. İnsanların birbirlerinin hak ve hukukunu ihlâl etmeden dirlik ve düzen içinde yaşayabilmesi için kurallara ve aynı zamanda bu kuralların iyi bir biçimde işletilmesine ve bireyler tarafından özümlenmesine de ihtiyaç vardır.

İslâm dini hayatı bütün yönleriyle bir bütün halinde ele alıp her alanda bireye yardımcı olmayı, ona kılavuzluk etmeyi ve mutluluk kazandırmayı hedeflediğinden, kişilerin inanç dünyası ve ibadet hayatı kadar yeme içme, giyinme ve süslenme, eğlence, aile içi ilişkiler ve cinsî hayat, sosyal hayat ve beşerî ilişkiler gibi hayatın değişik alanları da dinin bilgilendirme ve yönlendirmesine konu olmuştur. Ancak bu bilgilendirme ve yönlendirme insanın aklıselimine ve fıtratına aykırı bir yük, insanın onurunu kırıcı bir müdahale değil, aksine onu destekleyen, ona metafizik bir güç ve anlam kazandıran bir katkı olarak görülmelidir. Dış etkilere, sapma ve saptırma tehlikesine devamlı mâruz olan ferdin de toplumun da bu tür katkılara ihtiyacı vardır. Öte yandan beşerî davranışlar ve ilişkiler alanında dinin sadece temel kuralları hatırlatmakla veya zorunlu gördüğü yasak ve kayıtları belirlemekle yetindiği, bunun dışında Allah'ın –hidayet ve inâyeti ile nefsini terbiye etmiş ferde- geniş bir hareket alanı bıraktığı da burada hatırlanmalıdır. Nitekim İslâm bilginleri mubahlık ve serbestliğin, yani herhangi bir sorumluluğun ve yasağın olmayışının kural olduğunu, ancak dinî bir belirleme varsa o zaman görev ve yasaktan söz edilebileceğini ifade etmişlerdir.

On dört asırlık tarihî süreç içinde müslüman toplumlarda, Kur'an ve Sünnet'te yer alan kayıtlar, emir ve tavsiyeler etrafında zengin bir bilgi ve yorum birikimi ve yaşayış geleneği oluşmuştur. Bu birikim ve geleneği, dinin kendisi olarak algılamak doğru olmamakla birlikte dinin emir ve yasaklarının muhtemel yorum çerçevesini ve alternatif çözüm tarzlarını göstermesi itibariyle göz ardı etmek de mümkün değildir. Bunun için İslâm bilginlerinin görüşleri ve dinin müslüman toplumlardaki yaşanış biçimi çok önemlidir.

Bu bölümde, İslâm dininin günlük hayat, bireysel davranış ve sosyal ilişkiler alanında getirdiği yasak ve kayıtlar, bunların amaç ve hikmetleri, anlam ve uygulama çerçevesi ve bunlar etrafında oluşan bilgi birikimi ve gelenek ele alınacaktır. Haram ve helâl kavramları hakkında I. ciltte yeterli bilgi verilmişti. Nasıl ki iman ve ibadetler ferdin yaratanına karşı bağlılık ve kulluğunu simgeleyen bir anlama sahipse, dinin birtakım gayelerle koyduğu yasaklara ve sınırlara uymak da yine dindarlığın, Allah'a karşı gösterilmesi gereken bağlılık ve kulluğun bir gereğidir. Bu sebeple de hadislerde ve fıkıh kültüründe haramlardan kaçınma ile farzları yerine getirme aynı düzlemde ele alınmış, hatta çoğu yerde birincisi daha önemli addedilmiştir.

Öte yandan, şâriin bir hususu açıkça yasaklaması ile fakihlerin o yasağa yorum getirmeleri ve benzeri davranışları da aynı çerçevede mütalaa etmeleri arasında fark vardır. Fıkıh literatüründe haramdan ayrı olarak tahrîmen mekruh, tenzîhen mekruh, câiz değil, doğru değil gibi tabirlerin ortaya çıkması ve sıkça kullanılması bu farklılığı vurgulamayı amaçlar. Bir davranışın dinî yasak kapsamında görülmesi âyet ve hadisin yorumuyla ilgili olabileceği gibi, fakihlerin dönemlerindeki şartlarla, söz konusu fiilin ortam ve sonuçlarıyla da bağlantılı olabilir. Fıkıh müslüman toplumların yaşayış biçimi, bilgi birikimi ve hukuk kültürü olduğundan, bireysel ve toplumsal hayatın geneli fıkhın kapsamına alınıp dinî bilgi ve motivasyon toplumun inşa ve ıslahında aktif bir unsur olarak önemli bir görev üstlenmiştir. Eti yenen ve yenmeyen hayvanlardan sanat ve eğlenceye, bid'at ve bâtıl âdetlerden şahıs ve mal aleyhine işlenen suçlara, avlanmadan cinsî hayata kadar bu bölümde ele alınacak olan çeşitli konularda İslâm âlimlerinin sergilediği tavır da böyle bir bakış açısına sahiptir.

II. YİYECEKLER

Beslenme, dolayısıyla gıda maddeleri insanın vazgeçilmez tabii ve temel ihtiyaçlarından biri olup birçok bilim dalını uzaktan veya yakından ilgilendirdiği gibi dinlerin, bu arada İslâm dininin de belli açılardan ilgi alanı olmuştur. Bunun sebebi, beslenmenin gerek kaynak gerekse sonuçları itibariyle insanın beden ve ruh sağlığını, üçüncü şahısların haklarını, hatta bazı yönlerden sosyal düzeni yakından ilgilendirmesidir. Tabii ki akılla kavranabilen gerekçelerinin ve hikmetlerinin ötesinde, bütün ilâhî buyruk ve yasakların Allah'ın iradesine samimiyetle teslim olanları diğerlerinden ayırt eden bir sınav oluşturma hikmet ve amacında birleştiği de göz ardı edilmemelidir.

Yahudilik'te beslenme ve yiyeceler konusunda getirilen birtakım kısıtlamaların Hıristiyanlık'ta ve İslâmiyet'te kısmen kaldırıldığı söylenebilirse de,

bu üç ilâhî dinde de belli tür gıda maddelerinin yenmesi veya içilmesi yasaklanmış, İslâm dininde yasaklar en aza indirilmiş, bu konuda temel ilke ve amaçların belirlenmesiyle yetinildiği de olmuştur.

Kur'an'da, yeryüzünde ne varsa hepsinin insanın yararına yaratıldığı ve insanın emrine verildiği belirtilmiş (el-Bakara 2/29; el-Câsiye 45/13), diğer alanlarda olduğu gibi yiyecekler konusunda da ancak zorunlu ve istisnaî hallerde yasaklama getirildiği ifade edilmiştir. Bu, İslâm'ın rahmet ve kolaylık dini olmasının tabii sonucudur. Nitekim Kur'an'da, *"De ki; bana vahyolunanda ölmüş hayvan (meyte), akıtılmış kan, domuz eti -ki pisliğin kendisidir- ya da günah işlenerek Allah'tan başkası adına kesilmiş hayvandan başka, yiyecek kimseye haram kılınmış bir şey bulamıyorum"* (el-En'âm 6/145) buyurularak haram kılınan yiyecek maddelerinin dört kalem olduğu belirtilmiş, bu sınırlama başka âyetlerde de teyit edilmiştir (bk. el-Bakara 2/173). Bir başka âyette (el-Mâide 5/3) yenmesi haram kılınan on ayrı maddeden söz edilmekle birlikte bunlar yukarıda zikredilen dört grubun örneklendirilmesi mahiyetindedir. Yine Kur'an'da iyi ve temiz şeylerin (tayyibât) yenmesinin helâl, pis ve kötü (habâis) şeylerin yenmesinin ise haram olduğu ilkesi tekrar edilmiş (el-Bakara 2/172; el-Mâide 5/4; el-A'râf 7/157), Hz. Peygamber de bu konuya açıklama getirmiş ve bazı belirleyici ölçüler koymuştur. Kur'an ve Sünnet'teki bu ve benzeri esas ve açıklamalardan hareketle İslâm hukukçularının çoğunluğu, yiyecekler konusunda da temel ve asıl hükmün helâl ve mubahlık olduğunu, haramlığın ancak o konuda özel bir delilin bulunmasıyla sabit olacağını ifade etmişler, sonraki dönemlerde oluşan İslâm hukuk doktrinini de bu çerçevede geliştirmişlerdir.

Hangi tür ve grup yiyecek maddelerinin haram veya mekruh olduğu, bu konuda haram kılıcı ölçü ve sebebin neler olabileceği gibi konular klasik fıkıh literatüründe "et'ime" (yiyecekler) başlığı altında doğrudan; "hayvanların boğazlanması" (zebâih), "avlanma" (sayd), "kurban" (udhiyye) gibi başlıklar altında ise dolaylı olarak ele alınır. Konuyla ilgili kaynaklarda yer alan tercih ve görüşlerde, Kur'an ve Sünnet'te zikredilen ilke ve amaçların yanı sıra, fakihlerin kendi bilgi ve tecrübe birikimlerinin, bölgesel örf ve telakkilerin de etkisi olmuştur.

İslâm dininde bazı yiyeceklerin haram kılınmış olması, çeşitli hikmet ve amaçlarla açıklanabilir. Ancak bu açıklamaların, yasağın hakiki sebebi ve yeterli açıklaması olduğunu iddia etmek doğru olmaz. Gerçek nedeni bilen sadece Allah olup, kulların Allah'ın emir ve yasaklarına itaat etme yükümlülüğü bulunmakla birlikte, İslâm'ın her bir emir ve yasağının mâkul bir

anlam ve sebebinin de bulunduğundan hareketle bunların neler olabileceği üzerinde düşünüp araştırma yapmaları yasaklanmamış, aksine teşvik edilmiştir.

Yiyecekler konusundaki yasakların en başta gelen amacı, insanın beden ve ruh sağlığının korunmasıdır. İnsanın beden ve ruh sağlığına zararlı olduğu sabit olan maddelerin yenilip içilmesi dinen de haram görülür. Bu konuda fıkıh ilmiyle müsbet ilimlerin karşılıklı bilgi alışverişi içinde olması, tecrübeyle ve bilimsel metotlarla elde edilen sonuçların dinî hükümlerde de dikkate alınması gerekir. Sarhoş edici özelliği bulunan maddelerin yenilip içilmesi de yine İslâm'ın yasakları arasında yer alır. Ayrıca selim tabiatlı insanların öteden beri pis ve iğrenç bulduğu, necis olarak gördüğü şeylerin İslâm'da haram kılındığı açıktır. İslâm'ın bütün bu yasakları, öteden beri insanların bu konudaki ortak tutum ve telakkileriyle de uyum içindedir. Bu konuda İslâm fıkhının belki de en dikkat çekici ve ayırıcı özelliği, avlanma, hayvanların kesimi, eti yenen ve yenmeyen kara ve su hayvanları gibi konularda getirilen ölçü ve gruplandırmalardır.

Gıda maddelerinin isim, tür veya grup olarak yasaklanmasına ilâve olarak, bazan da bir yiyecek aslen değil de hâricî bir sebeple haram kılınmıştır. İslâm dini ferdi korumayı ve yüceltmeyi amaç edindiği gibi beşerî ilişkileri düzene koymayı, âhenkli ve düzenli bir toplumsal hayat kurmayı da amaç edindiğinden, bir şeyin yenmesinin câiz sayılması için onun bizzat helâl olması şartının yanı sıra, şer'î yasakların ve üçüncü şahıs haklarının ihlâl edilmemiş olması şartını da aramıştır. Faiz, hırsızlık, hile, gasp, kumar gibi haram yollarla elde edilen malın yenmesinin de haram görülmesi, vakıf, yetim, hazine malının veya özel mülkiyete konu olan bir malın izinsiz tüketilmesinin ağır bir vebal ve sorumluluk doğuracağının bildirilmesi bu anlayışın sonucudur. Hatta İslâm bilginleri kişinin haram yoldan elde ettiği gıda ile beslenmesinin onun kişiliğini, huy ve tabiatını olumsuz yönde etkileyeceğini, yapacağı ibadetlerin kabul edilme şansını bile azaltacağını ifade etmişler, helâl rızık ve helâl gıda ile beslenmenin değişik açılardan önemini vurgulamışlardır.

İslâm'ın beslenme ve yiyecekler konusundaki sınırlama ve önerilerini bunlardan ibaret saymak yanlış olur. İslâm dini, dünya ile âhiret, ruh ile beden, hak ile sorumluluk arasında denge getirdiği gibi yiyecekler konusunda da dengeli beslenme ve tüketimi emretmiş, ihtiyaç fazlası tüketimi "israf" ve ihtiyaç olmayan yönde tüketimi de "tebzîr" olarak adlandırıp haram kılmış, hem beden ve ruh sağlığını hem toplumsal dengeyi gözetici bir

dizi tavsiyede bulunmuştur. Günümüzde gelişmiş Batı ülkelerinde aşırı beslenmenin ve israfın ciddi düzeyde sağlık ve ekonomi problemi haline geldiği görülünce, İslâm dininin bu alandaki ilke ve önerilerinin önemi daha iyi anlaşılmaktadır.

Bu başlık altında önce eti yenen ve yenmeyen hayvanlarla ilgili genel ve özel hükümler, hayvanların kesiminde ve avlanmada aranan dinî şartlar üzerinde durulacak, daha sonra da içki türleri, sigara ve uyuşturucu maddelerle ilgili dinî hükümler ve fıkhî yorumlar ele alınacaktır.

A) Eti Yenen ve Yenmeyen Hayvanlar

Kur'ân-ı Kerîm'de, yeryüzünde ne varsa hepsinin insan için yaratıldığı (el-Bakara 2/29), göklerde ve yerde bulunan her varlık ve imkânın Allah'tan bir lutuf olmak üzere insanın emrine verildiği (el-Câsiye 45/13), iyi ve temiz şeylerin helâl, pis şeylerin haram kılındığı (el-Mâide 5/5; el-A'râf 7/157) bildirilir. Cenâb-ı Allah'ın rahmân sıfatının sonucu olarak dünya hayatında O'nun bu lutfuna mazhar olan bütün insanlık bunlardan kendi amaçları doğrultusunda ve yapılarına uygun olarak yararlanmaktadır. Hayvanlar da bu imkânlar demetinin önemli bir parçasını oluşturur. Nitekim insanlar, tarih boyunca hayvanları binek veya yük taşıma aracı olarak kullanmak, gücünden, etinden, sütünden, derisinden, tüylerinden yararlanmak suretiyle hayatlarını büyük ölçüde kolaylaştırmışlardır. İnsanoğlu bu çeşit faydaları elde etmeye yönelirken, hayvanların neslinin devamını sağlamada olumlu bir rol da üstlenmiş olmaktadır.

a) Tarihçe

Hayvanlardan yararlanma konusunun önemini hiç yitirmeyen hatta her geçen gün daha da önem kazanan yönü hayvanî gıdalar ve özellikle hayvan etleridir. Tabiatta bütün imkânların insanlığın emrine verilmiş olduğu gerçeğinden hareketle, her türlü hayvanî gıdanın ve özellikle etin yenebileceği düşünülebilirse de, dinler hatta bazı felsefî akımlar bile birtakım kayıtlayıcı hükümler koyduğundan bu konuda hemen her inanç çevresinin kendine has kuralları bulunagelmiştir.

Bunlardan bazıları oldukça aşırılığa kaçarken bazıları da yasakların sınırını çok daha dar tutmuştur. Meselâ, Brahmanlar ve bazı filozoflar hayvan kesmeyi ve hayvan eti yemeyi kendilerine haram kılarak en uç noktada yer almışlardır. Bunların kendileri için bu yasağı koymalarının sebebi, hayvanların kesimini bir canlıya karşı katı kalplilik olarak kabul etmeleridir.

Üç büyük semavî dinden biri olan Yahudilik'te bu konuda getirilen yasakların gerekçesi farklıdır. Kur'an'da taşkınlıkları ve zulümleri sebebiyle İsrâiloğulları'na bazı hayvanların tamamen, bazı hayvanların da belirli kısımlarının haram kılındığı bildirilir. Konuyla ilgili olarak Kur'ân-ı Kerîm'de şöyle buyurulur: *"Yahudilere tırnaklı bütün hayvanları haram kıldık. Sırtlarında yahut bağırsaklarında taşıdıkları ya da kemiğe karışan yağlar hariç olmak üzere sığır ve koyunun iç yağlarını da onlara haram kıldık. Bu, zulümleri yüzünden onlara verdiğimiz cezadır. Biz elbette doğru söyleyeniz"* (el-En'âm 6/146).

Yahudiliği tamamlamak üzere gelen Hıristiyanlık'ta da durumun böyle olması gerekirken hıristiyanlar, Tevrat'ta kendilerine haram kılınanları helâl saymışlar ve Pavlus'un "ağızdan giren şeylerin değil, ağızdan ve kalpten çıkan şeylerin insanı kirleteceği, çarşıda satılan her şeyin yenebileceği" (Matta, 15/11, 18; Korintoslular'a Birinci Mektup, 10/25) şeklindeki sözlerini esas alıp yeme ve içme sınırını çok geniş tutmuşlardır. Buna bağlı olarak da, Tevrat'ta haram kılınmış olmasına rağmen domuz eti yemeyi helâl saymışlardır.

Câhiliye Arapları bâtıl inançlara dayalı olarak bazı özelliklerdeki hayvanlara belirli isimler vermişler, bunları putlara kurban etmek veya putlar adına serbest bırakmak suretiyle bir kısım hayvanları kendilerine haram kılmışlardır. Meselâ onlar, beş batın doğuran ve beşinci yavrusu erkek olan devenin kulağını yarıp serbest bırakırlar, artık o hayvandan yararlanmayı ve o hayvanın -kime ait olursa olsun- su içmesine ya da otlaklarda beslenmesine müdahale edilmesini yasak sayarlardı; böyle hayvanlara **bahîra** denirdi. Bir yolculuktan salimen dönmeye yahut bir hastalıktan kurtulmaya bağlı olarak putlara adanan dişi deve de **sâibe** adını alır ve serbest bırakılırdı. Koyun dişi doğurursa kendilerinin, erkek doğurursa putların olurdu; fakat hem dişi hem erkek doğurduğunda artık erkeği kurban etmezler, bu koyuna **vasîle** derlerdi. Bir erkek devenin dölünden on batın doğarsa bu deve koruma altına alınır ve ona binilmez, yük taşıtılmazdı; bu hayvana **hâm** denirdi. Kur'ân-ı Kerîm'de bu bâtıl inanç ve âdetler temelden reddedilmiş, bazı hayvanların "bahîra", "sâibe", "vasîle" ve "hâm" gibi isimlendirmelerle özel hükümlere tâbi tutulup haram sayılması Allah'a yapılan bir iftira olarak nitelendirilmiştir (el-Mâide 5/103). Müşriklerin bu saçma düşünce ve uygulamalarına başka âyetlerde de yerme ifadeleri ile işaret edilmiştir (meselâ bk. el-En'âm 6/136, 138-140, 143-144).

b) İlke ve Amaçlar

İslâm dininde ise, yeryüzündeki her türlü imkân ve nimetin Allah'ın insanoğluna lutuf ve ihsanı olduğu, şükrünü eda etmeleri kaydıyla bunlardan

yararlanabilecekleri bildirilmiş, aynı anlayışın bir devamı olarak hayvanlardan ve özellikle etlerinden yararlanılması özendirilmiş, bu konuda sınırlı sayıda yasaklama ve kısıtlama getirilerek bunlara uyulması istenmiştir (el-En'âm 6/142, 145). İslâm dininin getirdiği kayıtlayıcı hükümler, bu konuda yeryüzünde gelenek ve inanç çevreleri arasında orta bir yolu temsil ettiği gibi insan tabiatıyla ve önceki semavî dinlerle de uyum gösterir.

Kur'ân-ı Kerîm'de ve Hz. Peygamber'in hadislerinde yenmesi helâl ve haram olan etler ile ilgili bazı açıklamalar yer almıştır. Bu açıklamalar bir bütün olarak göz önüne alındığında, her şeyden önce etleri yenebilecek hayvanlarla ilgili bir liste verme yönüne gidilmediği, sadece belli ilke ve ölçüler getirilmekle yetinildiği görülür.

Kur'an'da, yeryüzündeki bütün imkânların insanlığın emrine verilmiş olduğu vurgulandığı için, İslâmiyet'te bu konudaki temel kuralın helâllik olduğu, aksi yönde delil bulunduğu takdirde haramlık hükmünün söz konusu olabileceği anlayışı İslâm bilginlerinin çoğunluğunca benimsenmiştir.

Gerçekten Kur'ân-ı Kerîm'de, yenmesi helâl olan etlerin ayrı ayrı belirtilmesi yönüne gidilmemiş, Allah'ın nimetlerini hatırlatmak ve müslümana yaraşan şeylerin yenmesi gerektiğini vurgulamak üzere *"iyi ve temiz şeylerin helâl kılındığı"* (meselâ bk. el-Bakara 2/172; el-Mâide 5/4; el-A'râf 7/32) ifadeleri ile yetinilmiş, bu cümleden olmak üzere en çok yenmesi mûtat olan koyun, deve ve sığır gibi türlere (behîmetü'l-en'âm) işaret edilmiştir (el-Mâide 5/1).

Kur'an'da yiyecekler konusunda haramlıkla ilgili açıklamaların ortak noktası ise, "tayyibât" (iyi ve temiz) sayılamayacak "habâis" (pis ve iğrenç) şeylerin yenmemesi gereğidir. Ayrıca sağlığa zararlı maddelerin alınmaması İslâm'ın genel ilkelerinin (meselâ bk. el-Bakara 2/195) gereklerindendir. Bu konudaki somut yasaklar, bazı âyetlerde (el-Mâide 5/3) on madde halinde sayılmış ise de -aşağıda açıklanacağı üzere- bunların bir kısmı aynı grup içinde düşünülerek tamamının Bakara sûresinin 173. âyetinde yer alan dört ana maddede toplanması mümkündür. Bunlar da; kendiliğinden veya dinî usulde boğazlanmaksızın ölmüş hayvan (meyte), akıtılmış kan, domuz ve Allah'tan başkası adına kesilen hayvanlardır.

Hz. Peygamber'in sünneti, Kur'ân-ı Kerîm'deki bu yasaklamaları teyit eden ifadelerin yanı sıra, "pis ve iğrenç" yiyeceklerin özelliklerine ilişkin detaylandırıcı açıklamalar da içermektedir. Meselâ Hz. Peygamber "yırtıcı hayvanlar"ın (zî nâb: ağzının dört yanında uzun ve sivri dişleri olan hayvan-

lar) ve “yırtıcı kuşlar”ın (zî mihleb: pençesi ile avını parçalayan kuşlar) etlerinin yenmeyeceği özellikle belirtilmiştir (Müslim, “Sayd”, 15, 16; Ebû Dâvûd, “Et’ime”, 32; Tirmizî, “Sayd”, 9, 11). Ayrıca Resûlullah’tan bazı hayvanların etleri ile ilgili hadisler de rivayet edilmiştir. Bu konuda dikkat edilmesi gerekli bir husus, Hz. Peygamber’in yiyecekler konusunda bütün uygulamalarının ve şahsî tercihlerinin daima dinî bir emir veya yasak olarak değerlendirilmemesi gereğidir. Meselâ şu olay bu noktaya ışık tutmaktadır: Abdullah b. Abbas ve Hâlid b. Velîd Hz. Peygamber’le birlikte Hz. Meymûne’nin evinde yemeğe oturmuşlar ve önlerine -Necid taraflarından ev sahibesinin bir akrabasının getirdiği- kızarmış bir iri keler konmuştu. Resûl-i Ekrem yemeyince İbn Abbas “Bunu yemek haram mıdır ey Allah’ın resulü?” diye sordu. Hz. Peygamber: *“Hayır, fakat bizim taraflarda olmayan bir yemektir, hoşuma gitmediği için yemiyorum”* buyurdu. Hâlid b. Velîd bu olayla ilgili olarak, “Sonra ben o yemeği önüme çektim ve yedim; Resûlullah da yediğimi görüyordu” demiştir (Buhârî, “ez-Zebâih ve’s-sayd”, 33).

Kitap ve Sünnet’in, hayvanların etleri ile ilgili olarak getirmiş olduğu sınırlamalar incelendiğinde, bunların, mükellefleri bazı nimetlerden mahrum bırakarak cezalandırma yahut bazı yiyeceklere kutsallık verme amacına yönelik olmadığı, temel amacın -diğer bütün dinî değerlendirmelerde olduğu gibi- müslümanları insanlık onur ve haysiyetine yaraşır davranışlara yöneltme, onların faydasına olan cihetleri gözetme (yarar sağlayıp zararı savma) olduğu görülür. Gerçekte, bu konudaki yasakların her birinde iyi bir tetkik sonunda kavranabilecek birçok hikmet bulunduğu söylenebilir. Yine bu konudaki yasakların, müslümanlara, onları diğer dinlerin mensuplarından ayırt edici özellikler sağladığı da bir gerçektir. Fakat bütün bunların ötesinde, ilâhî buyruk ve yasaklar, Allah’ın iradesine canı gönülden boyun eğenleri diğerlerinden ayırt eden bir sınav oluşturma hikmet ve amacında birleşir.

İslâm bilginleri, belirtilen amaç ve ilkeler ışığında ictihad ederek hangi hayvanların etinin helâl ve haram olduğunu ya tek tek veya gruplandırarak belirlemeye çalışmışlardır. Bu belirlemelerde, bazı hadislerin sahih kabul edilip edilmemesi veya farklı yorumlanmasının yanı sıra, mahallî âdet ve damak zevkinin, ilkeyi somut olaylara uygulamadaki değerlendirme farklılıklarının, hatta aynı hayvanın değişik yerlerde çeşitli isimlerle anılmakta oluşunun etkili olduğu bir gerçektir. Öte yandan, yeryüzündeki bütün hayvan cinslerinin ismen fıkıh eserlerinde anılmış olmasının beklenemeyeceği de açıktır. Bu sebeple de fıkıh kültüründe eti yenen ve yenmeyen hayvanlar konusunda zengin bir bilgi birikimine ve birbirinden oldukça farklı görüş ve temayüllere rastlanır.

c) Kara Hayvanları

Kara hayvanları özelliklerine göre gruplandırılarak etinin yenmesinin dinî hükmü açıklanabilir.

a) Etlerinin yenmesinin helâl olduğunda görüş birliği bulunan hayvanlar dört gruptur:

1. Sığır, manda, koyun, keçi, deve, tavşan, tavuk, kaz, ördek, hindi türünden evcil hayvanların,

2. Geyik, ceylan, dağ keçisi, yabanî sığır ve zebra gibi vahşi hayvanların,

3. Güvercin, serçe, bıldırcın, sığırcık, balıkçıl gibi kuşların etlerinin helâl olduğunda fakihler görüş birliğindedir. Bu sayılanların bir kısmının helâlliği Kur'an'da tasrih edilmiş (el-Mâide 5/1; el-Hac 22/28, 30), diğerleri de Kur'an'ın "yiyiniz" dediği iyi ve temiz şeyler kapsamında görülmüştür. Bu hayvanların yırtıcı olmadığı yani ağızlarının dört yanındaki uzun ve sivri dişleri ile veya pençeleriyle kapıp avlanmadığı ve kendilerini savunmadıkları da açıktır.

4. Çekirge de, sünnette yenebileceğine dair özel hüküm bulunması sebebiyle yenmesi helâl hayvanlar grubunda yer almıştır (Buhârî, "Zebâih", 13; Müslim, "Zebâih", 52).

b) Etlerinin yenmesinin haram olduğunda görüş birliği bulunan hayvanlar ise üç gruptur:

1. Domuzun haram olduğu Kur'an'ın açık hükmüyle sabittir (el-Bakara 2/173). Kur'an'da tür olarak yasaklanan tek hayvan domuzdur. Domuzun çeşitli parçalarından yararlanmanın dinî hükmü aşağıda ayrıca ele alınacaktır.

2. Allah'tan başkası adına kesilen hayvanların etlerinin haram olduğu da yine Kur'an'ın hükmüne dayanır (aş. bk.). Bu İslâm'ın tevhid akîdesine verdiği önemin ve şirke karşı aldığı kesin tavrın bir sonucudur. Câhiliye döneminde Araplar putlar adına kurban kesip Kâbe'nin duvarına bırakırlardı. Hayvanların kesiminde Allah'ın adının anılmasının emredilmiş olması da bu sebepledir. Törenlerde, açılış ve karşılamalarda kesilen hayvanlar ise, Allah'ın adı anılarak kesildiği, uğruna kesilen şahıs veya kuruma bir kutsiyet atfedilmediği sürece bu grupta yer almaz.

3. Meyte tabir edilen, dinî usulde kesilmemiş veya kendiliğinden ölmüş hayvanın etinin haram olduğu da yine Kur'an'ın açık hükmüne dayanır. Bakara sûresinin 173. âyetinde, *"Allah size meyteyi (dinî usullere göre*

boğazlanmadan ölmüş hayvan etini), kanı, domuz etini ve Allah'tan başkası adına boğazlanmış hayvanı haram kılmıştır", Mâide sûresinin 3. âyetinde de, *"Meyte, kan, domuz eti, Allah'tan başkası adına boğazlanmış, boğulmuş, darbe ile (bir yerine vurularak) öldürülmüş, (yukarıdan) yuvarlanarak ölmüş, (başka hayvan tarafından) süsülerek ölmüş, -ölmeden yetişip boğazladıklarınız müstesna- yırtıcı hayvan tarafından yenmiş (yırtıcı hayvan artığı), dikili taşlar (putlar) üzerine boğazlanmış hayvanlar... size haram kılındı"* buyurularak bir önceki âyetin hükmüne açıklık getirilmiştir.

Birinci âyette üç türlü hayvan etinin haram olduğu bildirilmektedir: Ölü hayvan eti, domuz eti ve Allah'tan başkası adına boğazlanmış hayvan eti. İkinci âyette bunlar tekrarlandığı gibi, ayrıca altı madde sayılmaktadır. Fakat bunlardan beşi (boğulmuş, darbe ile bir yerine vurulup öldürülmüş, yüksekten yuvarlanıp ölmüş, başka hayvan tarafından süsülüp ölmüş, yırtıcı hayvan artığı) esasen ilk âyetteki birinci madde kapsamındadır, yani bunlar da meyte hükmündedir. Altıncı madde ise (dikili taşlar, putlar üzerine boğazlanmış hayvan) birinci âyetin son maddesi kapsamındadır, yani Allah'tan başkası adına kesilenlerdendir. İşte bu âyetlerde sayılan hayvan etlerinin haram olduğu hususunda bütün İslâm bilginleri fikir birliği içindedir.

c) Yukarıda sayılan grupların dışında kalan hayvanların etlerinin yenmesinin dinî hükmü fakihler arasında tartışmalıdır. Bazı hayvanlar fakihlerin ittifaka yakın derecede büyük çoğunluğu tarafından haram veya helâl sayılırken bazı hayvanlarda görüşlerin dengeli şekilde dağıldığı görülür.

1. Yırtıcı hayvanlar grubundan olan yani alt ve üst çenesindeki dört uzun ve sivri dişleri ile kapıp avlanan ve kendisini bu yolla savunan -evcil olsun olmasın- kurt, aslan, kaplan, pars, maymun, sırtlan, köpek, kedi gibi hayvanlar ile pençesiyle kapıp avlanan şahin, doğan, kartal, akbaba gibi yırtıcı kuşlar, bu özellikte olmasa bile genelde pislikle beslenen kuzgun, karga gibi kuşlar, tabiatı itibariyle iğrenç bulunan fare, yılan gibi hayvanlar, akrep, sinek, örümcek gibi haşerat fakihlerin büyük çoğunluğu tarafından haram görülmüştür.

Mâlikî bilginlerin bir kısmına göre aslan, kaplan gibi yırtıcı hayvanların etlerini yemek helâldir, bir kısmına göre haram olmamakla beraber mekruhtur. Mâlikî mezhebinde meşhur görüşe göre şahin, kartal gibi yırtıcı kuşların ve pislikle beslenen kuşların yenmesi de mekruhtur. Bu âlimler Kur'an'da sadece domuzun haram kılınmış olmasından, âyetteki genel iznin hadisle sınırlanamayacağı noktasından hareket etmişlerdir.

2. Eti yenen hayvanların tesbitinde çerçeveyi en dar tutanların Hanefîler, en geniş tutanların ise Mâlikîler olduğu söylenebilirse de bu çerçeve içinde pek çok görüş farklılıkları bulunmaktadır. Bazı hayvanların saldırganlık özelliği, avını tutma ve yeme şekli ile tabiatı itibariyle iğrenç sayılıp sayılmaması hususunda farklı değerlendirmeler bulunduğu için etlerinin hükmü hakkında da ihtilâf edilmiştir. Meselâ tilki, Hanefîler'den Ebû Yûsuf ve Muhammed'e, Şâfiîler'e, -bir rivayette- Hanbelîler'e ve bazı Mâlikîler'e göre helâl sayılmıştır. Yine bu değerlendirmeler çerçevesinde olmak üzere, ayı Hanefî ve Şâfiîler'e göre haram, Mâlikî ve Hanbelîler'e göre helâl, zürafa Şâfiîler'de mutemet görüşe göre haram, diğer üç mezhepte helâl kabul edilmiştir. Kezâ tavus kuşu ve papağan Şâfiî mezhebinde haram, diğer üç mezhepte helâl, kirpi Hanefî ve Hanbelîler'de haram, Şâfiî ve Mâlikîler'de helâl sayılmıştır.

Bu çerçeve dahilinde pek çok detay ve görüş farklılığı bulunmaktadır. Hanefîler'e göre -yukarıda sayılanlar dışında- yenmesi câiz görülmeyen belli başlı hayvanlar şunlardır: Çakal, sincap, samur, sansar, sırtlan, keler, gelincik, çaylak, kuzgun, baykuş, atmaca, kaplumbağa, köstebek, kertenkele, salyangoz ve her türlü haşerat.

Hakkında hadis bulunması veya bir hadis ile ilgi kurulması dolayısıyla yenmesinin câiz olup olmadığına dair farklı görüş belirtilen hayvanlar da vardır. Bunların başlıcaları şunlardır:

3. Tavşan eti, dört Sünnî mezhebe göre helâl olmakla birlikte, bazı sahâbe ve tâbiîn bilginleri ile müctehid imamlardan İbn Ebû Leylâ'ya göre tahrîmen mekruhtur.

4. At eti, dört mezhepte genel kabul gören görüşe göre helâldir; Ebû Hanîfe'ye göre ise tahrîmen mekruhtur. Hanefî literatüründen zâhirü'r-rivâye eserlerinde "mekruh", Hasan b. Ziyâd rivayetinde "haram" nitelemesi geçmekte ise de, asıl belirtilmek istenen husus bunu yemenin helâl olmadığıdır. İmâmeyn ise (Ebû Yûsuf ve Muhammed) at eti yemeyi mekruh saymamışlardır. Fakat bazı Hanefî bilginlerin görüşü doğrultusunda olmak üzere Hanefî mezhebinde tenzîhen mekruh görüşü yaygındır. Mâlikî mezhebi içinde de at eti yemeyi haram görenler ve tenzîhen mekruh sayanlar vardır.

5. Evcil eşek eti konusunda dört mezhepçe genellikle kabul edilen hüküm, ehlî merkeplerin etinin haram olduğu yönündedir. Mâlikî bilginlerin bir kısmı bunu tenzîhen mekruh saymış, bazı sahâbîlerden ve Hanefî bilgin Bişr el-Merisî'den ehlî eşek etinin helâl olduğu görüşü nakledilmiştir.

6. Katır ve benzerlerinin etine gelince, iki ayrı türden hayvanın birleşmesi ile meydana gelen hayvanın konusunda üç durum söz konusudur: a) Her iki tür, eti helâl olanlardan ise, bunlardan meydana gelen hayvanın eti de helâldir. b) Her iki tür, eti haram olanlardan ise, bunlardan meydana gelen hayvanın eti de haramdır. c) Biri eti helâl olanlardan diğeri haram olanlardan ise, Hanefî ve Mâlikîler'e göre hükümde ananın türü esas alınır; Şâfiî ve Hanbelîler'e göre helâl olmayan taraf esas alınır. Buna göre dört mezhepte de anası eşek olan katırın haram olduğu görüşü yaygındır. Anası at ise, Ebû Hanîfe'ye göre mekruhtur; Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre mekruh değildir. Ayrıca, anasının at veya eşek olması hususunda ayırım gözetmeden -başka delillere dayanarak- katır etinin mekruh olduğunu savunan bir görüş de vardır.

d) Su Hayvanları

Kur'ân-ı Kerîm'de deniz avının ve denizden elde edilen yiyeceğin helâl olduğu bildirilmiş (el-Mâide 5/96; el-Fâtır 35/12), Hz Peygamber de deniz hakkında sorulan bir soruya *"Onun suyu temiz, meytesi (içinde ölen) helâldir"* şeklinde cevap vermiştir (Ebû Dâvûd, "Tahâret", 41; Tirmizî, "Tahâret", 52). Gerek bu açıklamalar gerekse hakkında özel bir hüküm bulunmayan konularda mubahlığın esas alınması ilkesi suda yaşayan hayvanlarla ilgili hükmün temelini teşkil eder.

1. Balık türleri bütün mezheplere göre helâldir, boğazlama işlemine de gerek yoktur. Şu var ki, Hanefîler'e göre kendiliğinden ölmüş ve su üzerine çıkmış balıklar yenmez. Hanefîler'in bu görüşü sağlık açısından ihtiyatı tercih etmiş olmalarından kaynaklanır. Fakat suyun çok sıcak veya soğuk olmasından, buzlar arasına sıkışmaktan, su içine hapsedilmekten ve suyun çekilmesinden ötürü ölen balıklar kendiliğinden ölmüş sayılmaz, yenebilir. Yine, balık avlamak üzere suya balık otu atıldığında balıklar ele geçirilmeden ölse ve onların bu yüzden öldüğü bilinse, kezâ kılıç balığı gibi büyük balıklar avlandığında sudan çıkmadan başına sert bir cisim vurularak öldürülse, yenebilir.

2. Balık türü dışında kalan (midye, kurbağa, yengeç gibi) su hayvanlarını yemek Hanefîler'e göre helâl değildir. Diğer üç mezhebe göre ise, sadece suda yaşayan her türlü hayvan -kendiliğinden ölmüş bile olsa- yenebilir, helâldir. Şâfiî mezhebinde, Hanefîler'in paralelinde bir görüş ile su hayvanlarından eti yenen kara hayvanlarına benzeyenleri helâl, eti yenmeyen kara hayvanlarına benzeyenleri haram sayan bir görüş de vardır.

Hanefîler Mâide sûresinin 3. âyetinde geçen “meyte” lafzını mutlak şekilde yorumlamışlar, ayrıca balık dışındaki türleri “habâis” (iğrenç şeyler) kapsamında kabul etmişlerdir. Fakihlerin çoğunluğu Mâide sûresinin 96. âyetindeki “deniz avı” ifadesinin umumunu (kapsamlı oluşunu) esas almışlar ve ayrıca Hz. Peygamber’in *“Denizin suyu temiz, ölüsü helâldir”* (Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 41; Tirmizî, “Tahâret”, 52) anlamındaki hadisine dayanmışlardır.

e) Hem Karada Hem Suda Yaşayan Hayvanlar

Hem karada hem suda yaşayan kurbağa, kaplumbağa, yengeç, yılan, timsah gibi hayvanlar hakkında üç görüş vardır: Hanefîler’e ve Şâfiîler’e göre bunları yemek helâl değildir. Mâlikîler’e göre bu tür hayvanlar yenebilir, helâldir. Hanbelîler’e göre timsah, kurbağa ve yılanın yenmesi helâl değildir, diğerleri yenebilir. Ancak bunlardan, akıcı kanı olan (kaplumbağa, su aygırı gibi) hayvanlar için boğazlama işlemi gerekir, akıcı kanı olmayanlar için boğazlama da gerekmez. Yengecin akıcı kanı olmamakla beraber mezhepte yaygın görüş, herhangi bir yerini keserek boğazlama yerine geçecek bir işlemin (tezkiye) yapılması gerektiği yönündedir. Ahmed b. Hanbel’den ise tezkiye gerekmediği rivayet edilmiştir.

f) Hayvan Etleri ile İlgili Bazı Meseleler

Etinin yenmesi helâl sayılan bir hayvanın usulüne göre boğazlanması (tezkiye), avlanma yoluyla elde edilecekse bu konudaki dinî şartlara uyulması gerekir. Her iki konu da ileride ayrıca ele alınacaktır.

Etinin yenmesi helâl olmakla beraber, pislik yemiş olan kara hayvanlarının (cellâle) bekletilmeden kesilip yenmesi hemen bütün mezheplerce mekruh görülmüştür. Ahmed b. Hanbel’den mekruh ve haram olduğuna dair iki rivayet vardır; Mâlikîler’de yaygın görüş mekruh olmadığı yönündedir. Bu tür hayvanlar bir süre temiz yiyeceklerle beslenmeli, etindeki kötü kokunun gitmesi sağlanmalıdır. Fıkıh kitaplarında, bu durumdaki tavuklar için üç gün, koyunlar için dört gün, sığır ve develer için on gün gibi süreler belirtilmiş ise de aslolan hayvandaki pis kokunun gitmesini sağlayacak bir süre beklenmesidir.

Balıkların temiz olmayan sularda bulunmuş olması, etlerinin yenmesine engel değildir. Balığın yuttuğu balık da -eğer parçalanmamışsa- yenebilir.

Etinin yenmesi helâl türlerden bile olsa, canlı hayvandan -henüz boğazlama yapılmadan- koparılan parça, meyte (murdar) hükmündedir; yenmesi

bütün bilginlere göre haramdır. Usulünce kesilmiş hayvanın da yenmesi câiz görülmeyen bazı organ ve cüzleri vardır.

Hayvanların yumurtası ve sütü genellikle etlerinin hükmüne bağlanmıştır; ancak bazı ayrıntılar vardır. Buna göre, etinin yenmesi câiz olan bir hayvandan ister canlı iken ister dinî usulüne göre boğazlandıktan sonra (ya da balık gibi boğazlamaya gerek olmayan hayvanlardan ölü halinde) çıkan yumurtanın yenmesi -bozulmuş olmadıkça- câizdir; bu hususta İslâm bilginleri fikir birliği içindedir. Etinin yenmesi câiz olan fakat dinî usulüne göre boğazlanmadan ölmüş bir hayvandan çıkan yumurta sertleşmişse yenebilir, aksi halde yenmez. Etinin yenmesi câiz olmayan hayvanın yumurtasına gelince, Hanefîler'e ve Hanbelîler'e göre bunun yenmesi câiz değildir. Şâfiîler'e göre -domuz, köpek ve bunlardan doğmuş hayvanlar hariç- canlı halinde iken bütün hayvanlar temiz olduğundan, eti yenmeyen hayvanların da canlı iken yaptıkları yumurta temizdir ve yenebilir. Mâlikî fakihleri de yumurtlayan hayvanlarda eti yenen ve yenmeyen ayırımı yapmayıp, zararlı değilse bunların yumurtalarının yenebileceği görüşündedir.

Süt, dört mezhebe göre etin hükmüne tâbidir. İnsan eti, saygınlığına binaen haram kılınmıştır. Ancak sütü haram değildir. Ebû Hanîfe'den at etinin haram veya mekruh olduğuna dair nakledilen görüşü esas alan bazı bilginler sütünü de haram veya mekruh olarak nitelendirmişlerse de, mezhepte sahih kabul edilen görüşe göre atın sütü mubahtır, çünkü eti pis olduğu için değil cihad aracı olduğu için yasaklanmıştır.

Eti yenen bir hayvan boğazlandığında karnından çıkan yavru ile hemen doğum sonrası ölen yavru hakkında, hayvanların deri, boynuz, kıl gibi parçalarından yararlanmanın hükmü hakkında özel hükümler mevcut olup bu konuya ileride temas edilecektir.

g) Domuzla İlgili Fıkhî Hükümler

Domuz etinin yenmesi gerek Kur'an'da (el-Bakara 2/173; en-Nahl 16/115) gerekse Hz. Peygamber'in hadislerinde açık ve kesin bir ifade ile müslümanlara yasak kılınmış, ümmetin icmâı ve uygulaması da bu yönde olmuştur. Zaten İslâm'da yiyecek ve içeceklerden haram kılınanlar oldukça sınırlıdır ve bunların başında da domuz eti yer alır. Hatta Kur'an'da tür itibariyle haram kılınan tek hayvan domuzdur.

Esasen domuz etinin yenmesi bütün ilâhî menşeli dinlerde, söz gelimi Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta da haramdır. Tevrat'ta domuzun murdar olduğu belirtilip etinin yenmesi ve ölüsüne dokunulması yasaklanmıştır (Tesniye, 14/8).

İncil'de domuz yer yer aşağılandığı halde (bk. Matta, 7/6; Markos, 5/11-14) etinin yenmesini yasaklayan açık bir ifade yoktur. Ancak bu durum, Hıristiyanlığı bu yönde köklü alışkanlıkları olan toplumlara benimsetebilmek maksadıyla Pavlus'un domuz etini yasaklayan ibareleri İncil'den çıkarıp "İnsanı ağızdan giren değil ağızdan çıkan kirletir" (Matta, 15/11, 18) hükmünü esas aldığı ve "Çarşıda alınıp satılan şeyler yenebilir" (Korintoslular'a Birinci Mektup, 10/25) gibi ifadelerle bu yönde bir uygulama başlattığı şeklinde açıklanmaktadır.

Kur'an'da akıtılmış kan ile domuz, meyte ve Allah'tan başkası adına kesilen hayvanların etinin haram kılındığı birkaç defa tekrar edilir (el-Bakara 2/173; el-Mâide 5/3; el-En'âm 6/145; en-Nahl 16/115). Yine Kur'an'da temiz olan her şeyin insanlar için helâl, pis olan şeylerin de haram kılındığı bildirilir (el-A'râf 7/157; Tâhâ 20/81; el-Mü'minûn 23/51). Hz. Peygamber de bu yasağı devamlı teyit etmiş, *"Allah ve resulü şarabın, ölü hayvan etinin, domuzun ve putların alım satımını haram kılmıştır"* buyurmuş, hadisin devamında da meytenin yağının gemilerin cilâlanmasında, derilerin yağlanmasında ve aydınlatmada kullanılmasının da haram olduğunu ifade etmiştir (Buhârî, "Büyû'", 112; Ebû Dâvûd, "Büyû'", 66; Tirmizî, "Büyû'", 61). Yeme açısından domuzun etiyle yağının arasında fark olmayıp ikisinin de haram olduğunda İslâm hukukçuları görüş birliği içindedir.

Domuzun cüzlerinin, söz gelimi iç yağının gıda dışındaki amaçlarla kullanılmasına gelince, İslâm hukukçularının çoğunluğu ilgili âyet ve hadisleri yorumlayarak bunların da necis ve haram olduğu sonucuna varmışlardır.

İslâm bilginleri domuz etinin haram kılınmasını açıklamak amacıyla, domuz etinin insan sağlığını ve tabiatını olumsuz yönde etkileme özelliği üzerinde ısrarla durur, bu hususta birçok aklî, tecrübî ve ilmî açıklamada bulunurlar. Ancak, bu anlatılanlar domuz etinin haram kılınmasının gerçek sebebi (illeti) olmadığından, haramlık hükmü zikredilen sakıncaların olup olmamasına göre değişiklik göstermez. XX. yüzyılda gelişen teknolojik imkânların bu sakıncaları bertaraf etmesi, domuz eti ve yağının başka terkip ve şekiller altında hazırlanması veya katkı maddesi olarak kullanılması da dinin bu açık yasağını kaldırmaz. Çünkü, dinin emir ve yasaklarının mutlaka mâkul bir sebebi ve açıklaması olsa bile, bunun tamamının bugün için kavranabileceğini ve gerçek sebebin bulunabileceğini ileri sürmek ölçüsüz bir iddia olur. İlmî gelişmeler ve tecrübeler arttıkça dinin emir ve yasaklarındaki hikmet ve gaye daha iyi anlaşılmaktadır. Öte yandan müslüman açısından İslâm'ın emir ve yasakları, doğruluğuna inanılan gerçekler olup iyi müslüman olma bunlara sıkı sıkıya bağlı olmakla mümkün olur.

İslâm toplumlarında domuz etinin ve yağının yenmesinin haramlığı konusunda gerek uygulamada gerekse hukuk doktrininde görüş birliği vardır. Ancak etinin yenmesi hariç domuzla ilgili birçok fıkhî mesele tartışılmıştır. Bunlar arasında, domuzun ağzını sürdüğü kabın ve suyun hükmü, kılının, derisinin, kemiğinin kullanımı, domuzun alım satımı, telef edildiğinde tazmininin gerekip gerekmediği sayılabilir.

Ana hatlarıyla ifade etmek gerekirse, domuz İslâm hukukunda müslümanlar açısından hukuken değerli mal (mütekavvim mal) sayılmaz. Bir müslümanın domuz üzerinde mülkiyet hakkı olamayacağı gibi kasten telef edilmesi halinde tazmini ve çalınması halinde çalanın cezalandırılması gerekmez. Domuzun gayri müslimlere nisbetle mal hükmünde olup olmadığı ise tartışmalıdır. Hanefî ve Mâlikîler'e göre maldır, gayri müslime ait bir domuz haksız yere telef edilmişse tazmin edilmesi gerekir.

İslâm hukukçularının büyük çoğunluğu domuzun canlı iken de necis olduğu, bu sebeple salyasının, terinin vs. bulaştığı şeyin de necis olduğu görüşündedir. Bu sebeple de ağzını sürdüğü kabın, biri toprakla olmak üzere yedi defa yıkanması gerektiğini söylerler. Mâlikî hukukçular ise canlı olduğu sürece köpek gibi domuzun da necis olmadığı görüşündedir. Bu ihtilâfın pratik sonucu domuzun girip çıktığı veya salyasını bulaştırdığı suyun temizliği ve temizlenmesi konusunda kendini gösterir. İslâm hukukçularının çoğunluğu domuzun derisinin tabaklansa bile kullanılmayacağı, necis olduğu görüşünde iken, Zâhirîler, Ebû Yûsuf, İbn Hazm gibi bazı hukukçular tabaklanan domuz derisinin kullanılabileceği görüşündedir. Bir kısım hukukçu da bu derinin tulum gibi sıvı maddelerde değil de örtü, sergi, çadır gibi suyla temas ettirilmeden kullanılabileceğini söyler. Domuzun kılının iğne ve badana fırçası olarak kullanılmasının İslâm hukukçularının çoğunluğu tarafından câiz görülmesi de buna o dönemde olan ihtiyaç sebebiyledir. Domuzun eriyip çürüyüp başka bir maddeye dönüşmesi halinde İslâm hukukçuların çoğunluğuna göre bu yeni oluşan maddenin hükmü esas alınır. Bazı koruyucu terkiplerin içinde domuz vb.nin yağının bulunması da, istihâle ve temize karışma yoluyla değişme konusunda hâkim olan ölçü ve yaklaşımdan hareketle hükme bağlanabilir.

B) Hayvanların Kesimi

Kur'an'ın genel anlatımından, yeryüzü nimetlerinin insanın yararlanması için yaratıldığı, insanın helâl ve temiz rızıklardan dilediği gibi yararlanıp yaratanına şükretmesi gerektiği, yeryüzü nimetlerinden yararlanmada mubah

ve serbest oluşun aslî kural olduğu, ancak gerekli görüldüğünde birtakım sınırlamaların getirildiği de anlaşılmaktadır. İslâm'ın gerek eti yenen ve yenmeyen hayvanlarla ilgili olarak koyduğu ölçüler, gerekse eti yenebilen hayvanların kesim şart ve usullerine dair getirdiği hükümler de bu nevi kayıt ve sınırlamalar arasında yer almakta olup sağlık, beslenme ve dinî mükellefiyet açısından önem taşıyan ve ısrarla üzerinde durulan bir konudur.

Hayvanların boğazlanıp kanlarının akıtılması suretiyle yenmesi canlılar arasında sadece insana mahsus bir özellik olarak görülür. Bütün semavî dinler de bu usulün gerekliliği konusunda ortak görüşe sahip olup Yahudilik'te konu üzerinde bugün de hassasiyetle durulur. Hıristiyanlık'ta da aynı hususun benimsenmesi gerekirken Pavlus, dini, farklı kültür ve geleneklere sahip topluluklara yayabilmek için yeme ve içme konusundaki dinî kayıtları yok denecek ölçüde kaldırmış, bu yüzden de Hıristiyanlık'ta hayvanların kesimi dinî bir hüküm olma özelliğini yitirmiştir. İslâm dini, yeme ve içme konusundaki yasak ve kayıtları en aza indirmiş olmakla birlikte eti yenen kara hayvanlarının ancak fiilen veya hükmen boğazlanması halinde helâl olacağı, aksi takdirde meyte (murdar, ölü hayvan) hükmünde olup etlerinin yenmeyeceği ilkesini devam ettirmiştir.

Hayvanların kesimi konusu fıkıh kitaplarında "zebâih" (tekili zebîha) başlığı altında ayrı bir bölüm halinde ele alınıp incelenir. Hayvanları boğazlama klasik literatürde **zebh** ve **tezkiye/zekât** kelimeleriyle, develerin nisbeten farklı kesim usulü de **nahr** kelimesiyle ifade edilir. Balık gibi sadece suda yaşayan hayvanların boğazlanması ve kanlarının akıtılması şart olmadığı için, hayvanların kesimi ve boğazlanmasından söz edildiğinde kural olarak, kara hayvanları ile hem su hem de karada yaşayabilen hayvanlar kastedilir. Konunun helâl ve haramla yakın ilgisi bulunduğu ve dinin yeme içmeyle ilgili önemli bir hükmü olduğu için, hayvanların kesimi, kesen şahıs, kesilen hayvan, kesimin şekli gibi alt konularda ayrıntılı fıkhî hükümlere yer verilmiştir.

a) Kesilen Hayvan

Kesim işlemi genelde eti yenen hayvanlar için söz konusu ise de, eti yenmeyen hayvanların kesiminin de bazı fıkhî sonuçları olabilir. Hanefîler'e göre etinin yenmesi helâl olmamakla birlikte canlı iken temiz sayılan hayvanlar boğazlandığı takdirde temiz sayılması hükmü devam eder, tüy ve derisinden de yararlanılabilir. Boğazlanmadığı takdirde derisi ancak tabaklanmakla temiz olur.

Eti yenen hayvanların ise ancak fiilen veya hükmen boğazlanması halinde etlerinin yenmesi helâl olur. Bunlardan balık türü su hayvanları ile kara hayvanlarından çekirgenin boğazlanması gerekmez. Bir hadiste Hz. Peygamber *"Denizin suyu temiz, ölüsü helâldir"* (Ebû Dâvûd, "Tahâret", 41) buyurmuş, bir başka hadiste de boğazlanmaksızın ölen (meyte) hayvanlardan ikisinin, balık ve çekirgenin İslâm ümmetine helâl kılındığı bildirilmiştir (*Müsned*, II, 97).

Hanefîler suda yaşayan hayvanlardan sadece balık türünü helâl sayarken, diğer mezhepler yalnızca suda yaşayan diğer hayvanları da kural olarak helâl sayar ve boğazlanmasının gerekmediğini ifade ederler. Hem karada hem de suda yaşayan hayvanların hangi türlerinin helâl olduğu veya boğazlanmasının gerektiği fakihler arasında tartışmalı ise de bunlardan akıcı kanı olanların ancak boğazlanmakla helâl olacağı görüşü ağır basar. Av hayvanlarının usulüne uygun şekilde avlanması ve öldürülmesi çoğu zaman boğazlama hükmünde görülmekle birlikte, ele geçirildiğinde henüz yaşamakta olanların ayrıca boğazlanması da gerekli görülür.

Hayvanın kesim esnasında canlı olması ve ölümünün de bu kesim işlemi sonucu olması gerekir. Hayvanın kendiliğinden ölmüş olması (meyte) halinde eti haram olacağından kesim esnasında hayvanın canlı olması şartı üzerinde titizlikle durulursa da bu konuda farklı ölçüler benimsenir. Söz gelimi fakihlerin çoğunluğu kesim esnasında hayvanın hareket etmesi ve kanının akması gerektiğini söyler. Ebû Hanîfe'ye göre hayvanın yaşadığının bilinmesi, Ahmed b. Hanbel'e göre kanın akması yeterlidir. Hayvanın ölümünün bu kesim işlemi sonucu meydana gelmiş olması şartı da yukarıda zikredilen canlılık şartını tamamlar.

b) Hayvanı Kesenin Niteliği

Hayvanı kesen kimsenin akıl ve temyiz gücüne sahip, müslüman veya Ehl-i kitap olması, av hayvanı kesiyorsa ihramda olmaması, hayvanı Allah adına kesmesi gerekir. Kesen kimsenin kadın veya erkek olması fark etmediği gibi bâliğ olması da gerekmez. Allah adına kesmeyi kavrayacak ölçüde temyiz gücüne sahip olması genelde yeterli görülür. Bu konular arasında, Ehl-i kitap hükmündeki yahudi ve hıristiyanların kestiği hayvanların hükmü özel bir önem taşır.

Ehl-i Kitabın Kestiği Hayvanın Hükmü. Yahudi ve hıristiyanlar gibi esasında Allah'a inanıp peygamberine tâbi olup hak dine mensup iken zaman içinde bu hak yoldan uzaklaşan ve son hak peygamber Hz. Muhammed'e de inanmayan kimseler Ehl-i kitap olarak adlandırılmış, onlar müşrik ve

putperestlerden farklı tutularak kızlarıyla evlenme, yiyeceklerini yeme müslümanlara helâl kılınmıştır. Kur'an'da *"Bugün size temiz ve faydalı şeyler helâl kılındı. Kitap verilenlerin yiyecekleri size, sizin yiyecekleriniz de onlara helâldir"* (el-Mâide 5/5) buyurulur. Âyet genel bir ifadeye sahip olup domuz, şarap, meyte gibi hakkında özel yasak bulunan yiyecekler hariç, Ehl-i kitabın yiyip içtiklerinin tamamını kapsar. Bununla birlikte konuyla ilgili olarak kaynaklarda yer alan tartışmaların bir kısmı hâlâ güncelliğini korur. Bunlardan birincisi, kimlerin Ehl-i kitap sayılacağı meselesidir. Kur'an'daki Ehl-i kitap tabiriyle ilk planda yahudi ve hıristiyanların kastedildiği açıktır. Birçok sapma bulunmakla birlikte temelde Allah inancını taşıdığı için Mecûsîler'i, Sâbiîler'i, Budist ve Brahmanlar'ı da Ehl-i kitap kapsamında sayan İslâm bilginleri mevcuttur.

Ehl-i kitabın boğazlama şeklinin sonucu etkileyip etkilemeyeceği de tartışmalıdır. İslâm bilginlerinin çoğunluğuna göre Ehl-i kitabın kestikleri ancak İslâm dininin öngördüğü boğazlama usulüne uyulması yani keskin bir aletle hayvanın boğazı kesilmesi şartıyla yenebilir. Aralarında Mâlikî fakihi İbnü'l-Arabî'nin de bulunduğu bir grup İslâm bilginine göre, Ehl-i kitabın kestiklerinin yenebilmesi için müslümanların kesim usulüne uymaları şart olmayıp, kendi dinlerine göre geçerli olması yeterlidir. Buna göre İslâm'a göre yenmesi helâl bir hayvanı bir hıristiyan veya yahudi kendi dinlerine uygun şekilde kesmiş veya öldürmüş ise bu hayvanın etinden müslümanlar da yiyebilirler. Dinlerine göre yenmez ise müslümanlar da yiyemezler. Öte yandan Ehl-i kitabın kesim esnasında Allah'ın adını anmaları (tesmiye) şart olmamakla birlikte hayvanın Allah'tan başka birinin adına kesilmesi halinde o hayvanın etinin yenmeyeceği görüşü hâkimdir.

c) Tesmiye

İslâm dininin özünü, Hz. Âdem'den bu tarafa devam eden tevhid inancı teşkil ettiğinden, bunun tabii gereği olarak her türüyle şirke karşı amansız bir mücadele verilmiştir. Bunun günlük hayatla ilgili bir sonucu da, hayvanların kesimi esnasında Allah'tan başkasının isminin anılmasının veya hayvanın Allah'tan başkası adına kurban olarak kesilmesinin ve bu şekilde kesilen hayvanın etinin yenmesinin yasaklanmış olmasıdır (el-Bakara 2/173; el-Mâide 5/3). Kur'an'da haram kılındığı bildirilen dört tür yiyecekten biri de (meyte, akıtılmış kan ve domuz etinden sonra) Allah'tan başkası adına kesilen hayvanlardır (el-Bakara 2/173; el-Mâide 5/3; el-En'âm 6/145; en-Nahl 16/115). Bu ifadeyle ilk planda putlar adına kesilen ve putlara kurban edilen hayvanlar kastedilmekte, Allah'tan başka varlık ve güçlere kutsallık atfedilmesine

ve boyun eğilmesine karşı çıkılarak tek ve yegâne yaratıcının Allah olduğu ve yalnız ona ibadet edileceği fikri hâkim kılınmak istenmektedir. Hayvanın Allah'tan başkası adına kesilmesi yasağını da, İslâm'ın tevhid inancını korumada ve şirki önlemedeki bu titizliği çerçevesinde anlamak gerekir.

Müslümanların hayvanı keserken Allah'ın adını anmalarının şart olup olmadığı veya hangi ölçüde şart olduğu ise İslâm hukukçuları arasında tartışmalıdır. Konuyla ilgili olarak Kur'an'da *"Eğer Allah'ın âyetlerine inanıyorsanız, üzerine O'nun adı anılarak kesilenlerden yiyin"* (el-En'âm 6/118) ve *"Üzerine Allah'ın adı anılmadan kesilen hayvanlardan yemeyin"* (el-En'âm 6/121) buyurulur. Ancak bu âyetlerde kastedilen hususun Allah'tan başkası adına kesilen hayvanların yenmesini yasaklama ve müslümanın hayvanı Allah adına kesmesi ilkesi mi yoksa hayvan kesilirken Allah adının yani besmelenin telaffuz edilmesi mi olduğu tartışmalıdır. Zâhirîler her hâlükârda besmeleyi şart gördüklerinden hayvanı keserken besmeleyi unutan veya kasten terkedenin kestiğinin yenmeyeceği görüşündedirler. Başta Hanefîler ve Mâlikîler olmak üzere fakihlerin çoğunluğu ise yukarıdaki âyetlerin lafzını da esas alarak hayvanın kesimi esnasında, unutulmadığı takdirde, besmeleyi şart olarak görür ve besmelenin kasten terkedilmesi halinde o hayvanın etinin yenmeyeceğini ifade ederler. Unutanın hükmen besmeleyi söylemiş sayılması Hz. Peygamber'in *"Ümmetimden yanılma, unutma ve zorla yaptıklarının sorumluluğu kaldırılmıştır"* (Buhârî, "Hudûd", 22; Ebû Dâvûd, "Hudûd", 17) hadisi sebebiyledir.

Başta İmam Şâfiî olmak üzere bir grup İslâm hukukçusu ise müslümanın hayvanı daima Allah adına keseceği, hayvanı keserken besmelenin farz ve şart olmayıp sünnet olduğu, ilgili âyetlerde putlar için kesilen hayvanlardan veya kendiliğinden ölen (meyte) hayvandan söz edildiği, bu sebeple hayvanı keserken besmeleyi kasten terkeden müslümanın kestiğinin de yeneceği görüşüne sahip olmuştur. Delil olarak da Hz. Peygamber'in müslümanın daima Allah adına kestiği, Allah'ın adını ansa da anmasa da kestiğinin helâl olduğu (Zeylaî, *Nasbü'r-râye*, IV, 183), keserken besmelenin söylenip söylenmediğinin bilinmemesi durumunda besmele çekip bu hayvanın etinden yenebileceği (Buhârî, "Tevhîd", 13; "Zebâih", 21; Ebû Dâvûd, "Edâhî", 13, 19) yönündeki hadislerini esas alırlar. Bununla birlikte Şâfiîler'de de hayvanı keserken besmeleyi terketmek mekruhtur.

Tesmiye (Allah'ın adının anılması) veya besmele şartından maksat, hayvanın kesimi esnasında kesen kimsenin Allah'ın adını anmasıdır. "Bismillâhi Allahü ekber" demesi müstehap görülmüştür. "Bismillâh" demesi veya Allah'ın diğer isimlerinden birini dua maksadıyla olmaması şartıyla anması yeterli görülmüştür.

d) Kesimde Kullanılan Alet

Hayvanın kesiminde aslolan, hayvana eziyet etmeden, acı çektirmeden kanını akıtmaktır. Bu da ancak keskin bir alet kullanmakla mümkün olur. Bunun için de İslâm bilginlerine göre kesimde kullanılacak aletin gerekli yerleri kesecek ve kan akıtılacak ölçüde kesici olması yeterlidir; kesim aletinin demir, ağaç, taş vb. olması önem taşımaz. Eziyet verici kör bir aletle kesim yapmak mekruh görülmüştür.

Günümüzde dünyanın çeşitli yerlerinde kullanılan elektrik şoku, tabanca, karbondioksit gazı verme, başına çekiç veya tokmakla vurma, omuriliğine şiş sokma gibi tekniklerle öldürülen –henüz canlı iken boğazlanmadan- hayvanlar, öldüren müslüman ise Mâide sûresinin 3. âyetinde yenmelerinin haram olduğu bildirilen gruba girer. Çünkü hayvanın kesim işlemi esnasında canlı olması, ölümünün de bu kesim işlemi sonucu meydana gelmesi gerekir. Ancak bu tür bir uygulama hayvanın ölümüne yol açmayacak, sadece onun sakinleşmesini veya bayılmasını temin edecek noktada bırakılır ve daha sonra hayvan canlı iken usulüne uygun kesilirse eti yenir. Bununla birlikte yapılan işlemin hayvanın sinir sistemini tahrip edip hareket kabiliyetini iyice azaltıp damarlarındaki kanın akmasını engellememesine de dikkat etmek gerekir. Öldüren Ehl-i kitap'tan ise bir kısım fıkıhçılara göre onların dinlerinde yenen hayvanı müslümanlar da yerler.

e) Kesim Usulü

Hayvanların kesimi, ihtiyarî (hakikî) ve ıztırarî (hükmî) olmak üzere ikiye ayrılır. Eti yenen ehlî hayvanların boğazlanması normal şartlarda, hayvanın çenesi altından yemek ve nefes borusu ile kan taşıyan iki büyük damarının kesilmesi (zebh) veya develerde boğazla göğüsün birleştiği yere bıçak saplamak (nahr) suretiyle olur ve buna "ihtiyarî boğazlama" tabir edilir. Ebû Hanîfe bunlardan en az üçünün kesilmesini yeterli görürken Ebû Yûsuf yemek ve nefes borusuyla birlikte iki damardan birinin kesilmesi, İmam Muhammed ise her birinin çoğunun kesilmesi gerektiği görüşündedir. Şâfiî ve Hanbelîler kan damarlarından ziyade yemek ve nefes borusunun kesilmesinin gereğini ifade ederken bir kısım fakihler dördünün de kesilmesi gerektiğini belirtirler. Boğazlamanın şekliyle ilgili bu ve benzeri tartışmalar neticede, hayvanın eziyet çekmeden ve uzun süre can çekiştirmeden ölmesini ve kanının da büyük oranda vücudundan atılmış olmasını sağlamayı hedef alır. Vahşi hayvanların veya ehlî olduğu halde yakalanamayan veya yatırılıp boğazlanması mümkün olmayan hayvanın herhangi bir şekilde

yaralanıp kanının akıtılması boğazlama yerine geçer. Hz. Peygamber'in de bulunduğu bir yerde kaçan ve yakalanamayan bir deve ok ile vurulmuş, Resûlullah da bunu tasvip ettiği gibi böyle durumlarda aynı şekilde davranılmasını emretmişlerdir (Buhârî, "Zebâih", 15-18; Müslim, "Edâhî", 4). Zaruret sebebiyle başvurulan bu usule de "ıztırarî boğazlama" tabir edilir.

Hayvanın kesimi esnasında sol yanı üzerine yatırılıp yönünün kıbleye çevrilmesi, kullanılan kesim aletinin keskin olması, hayvan yere yatırılırken ve kesilirken ona eziyet edilmemesi, hayvanın göreceği şekilde bıçak bilenmemesi, yerde fazla bekletilmemesi gibi hususlar tavsiye edilmiş, müslümanın her işinde olduğu gibi hayvanı keserken de en uygun ve güzel şekilde davranması ilkesi vurgulanmıştır.

f) Kesilen Hayvanın Karnından Çıkan Yavru

Kesilen bir hayvanın karnından çıkan yavru canlı ise ve yavru anne karnında oluşumunu tamamlamış konumdaysa kesilerek yenebilir. Organları tam gelişmemiş yavru ise yenmez. Yavrunun ölü olarak çıkması durumunda, yavrunun kesim işleminden önce öldüğü biliniyorsa yenmesi ittifakla haramdır. Yavrunun ölümünün annesinin kesimiyle olduğuna kanaat getirilirse fakihlerin büyük çoğunluğu bu yavrunun yenmesinin câiz olduğu görüşündedir. Bu konuda Hz. Peygamber'den rivayet edilen *"Annenin kesilmesi karnındaki yavrunun da kesilmesi demektir"* hadisini (Ebû Dâvûd, "Edâhî", 18; Tirmizî, "Et'ime", 2) delil alırlar. Ebû Hanîfe ve öğrencisi Züfer'e göre, bu durumdaki yavru, canlı olarak çıkarılıp da kesilemediği için meyte hükmündedir.

g) Değerlendirme

Hayvanların kesimi konusunda İslâmî literatürde yer alan kural ve tavsiyeler, müctehid ve fakihler arasında yer alan tartışmalar esasen insanların yararlanması için yaratılmış bulunan hayvanların sağlıklı, güzel ve merhametli bir biçimde ve düzen içerisinde kesilmesini, tevhid akîdesine aykırı sapmaların da temizlenerek bu konuda İslâm ümmeti arasında belli bir geleneği oluşturmayı amaçlar. İnsan ilişkilerinin karmaşık bir hal aldığı, birbirini hiç tanımayan insanlar arasında cereyan eden, ticarî ve toplumsal hayatın giderek yaygınlaştığı, hayvanların kesiminin ve et ürünlerinin ayrı bir sanayi ve ticaret sektörü teşkil ettiği günümüz toplumlarında hayvanların kesimi konusunda yukarıda yer alan kural ve tavsiyelere uyulup uyulmadığını belirlemek veya denetlemek de oldukça zorlaşmıştır. Özellikle tavukların

kesiminde ve tüylerinin yolunmasında mezbahalardaki hayvan kesimlerinde seri üretim kaygısı sebebiyle mekanik kesime geçildiği ve bazı dinî kural ve tavsiyelerin terkedildiği de bilinmektedir. Bu tür olumsuzluklar, müslümanları dinî esaslara uygun kesimi sağlama yönünde iş birliği ve yatırım yapmaya veya en azından bu yönde kamuoyu oluşturmaya sevketmelidir. Bununla birlikte halkın büyük çoğunluğunun müslüman olduğu ülkelerde, aksine sağlam bir bilgi olmadığı sürece kesimin İslâmî kurallara uygun olduğu kanaatinin taşınmasının uygun olacağı, besmelenin kasten terkedilmesi halinde bile kesen kimse müslüman olduğu sürece kestiğinin yenebileceği şeklindeki Şâfiî mezhebinin görüşüyle amel edilebileceği söylenebilir. Batı toplumlarındaki müslümanların ise İslâmî kurallara göre kesim yönünde iş birliğine gitmeleri kaçınılmaz görünmektedir. Nitekim Yahudilik'te hayvanların kesimi konusunda hemen hemen İslâmî esaslara benzer bir usul öngörülmüş olduğundan Batı toplumlarında yahudiler bu konuda da ayrı bir sektör ve güç oluşturmuş, hemen hemen her ülkede kendi dinlerine uygun kesim ve üretim iş birliğine gitmişlerdir. Bununla birlikte bazı müctehidler Ehl-i kitabın, kendi dinlerine uygun bir şekilde kestiğinin yenebileceği görüşünde olduğundan onların görüşleri Batı toplumlarında bu konuda geçici bir çözüm olarak düşünülebilir.

C) Av ve Avlanma

Avlama dar ve teknik anlamda, tabiatı itibariyle yabanî, insandan kaçan ve normal yollarla elde edilemeyen eti yenen hayvanı yakalamayı ifade etmekle birlikte geniş anlamda etlerinin yenmesi helâl olmayan hayvanların eti dışındaki cüzlerinden yararlanma amacıyla yakalanmasını da kapsar.

Bundan önceki ana başlık altında verilen bilgilerden, İslâm dininde etinin yenmesi helâl olan ve olmayan hayvanların türleriyle ve dinen etleri yenilebilen kara hayvanlarının kesimiyle ilgili birtakım özel hükümlerin bulunduğu bilinmektedir. Helâl olan türdeki bir kara hayvanının etinin yenebilmesi hususunda temel kural, onun dinî usule göre boğazlanmış olmasıdır. Aynı kuralın av hayvanlarına da uygulanması, yani av yoluyla elde edilen hayvanın etinin böyle bir boğazlama işlemi yapılmaksızın yenmesine müsaade edilmemesi gerekirken, bu konuda ihtiyaca dayalı bir kolaylık getirilmiş, av hayvanları belli durumlarda bu kuraldan istisna edilmiştir. Aşağıda detayları ile görüleceği üzere av hayvanı ele geçirildiğinde henüz hayatiyeti sona ermemişse yine boğazlama işleminin yapılması gerekir. Aksi halde bu hayvanın etini yemek helâl olmaz.

a) Avlamanın Dinî Hükmü

İslâm dini, fert ve toplum hayatına sadece gerekli ve zorunlu gördüğü müdahaleleri yapmış, herhangi bir olumsuz gidiş ve sonuç olmadığı sürece insaların yapıp ettiklerine bir kısıtlama getirmemiştir. Bunun için de günlük hayatı oluşturan davranışlarda helâl ve mubah oluş asıl, haramlık ve kısıtlama ise istisnaî bir durum olarak görülür. Avlanma da böyledir. İnsanlar öteden beri gıda temini ya da bazı hayvanların deri ve kıl gibi cüzlerinden yararlanmak için avlama yoluna başvurmaktadır. Din de bu konuda helâl ve serbest oluşu esas almış, gerekli düzenleme ve kısıtlamayı toplumların örf ve ihtiyacına bırakmıştır. Kur'an'da yeryüzünde ne varsa hepsinin insan için yaratıldığının (el-Bakara 2/29), göklerde ve yerde bulunan varlık ve imkânların Allah'ın bir lutfu olarak insanın emrine verildiğinin (el-Câsiye 45/13) ifade edilmesi, ayrıca avlamanın ilke olarak helâl olduğunun bildirilmesi (el-Mâide 5/94-96) böyle bir anlam taşır.

Kur'an ve Sünnet insanın başı boş bırakılmadığını vurgulamış, amaçsız ve anlamsız davranışları yermiştir. Ayrıca Hz. Peygamber'in hadislerinde merhamet duygularını yitirenler için ağır ifadeler kullanılmıştır. İslâm rahmet ve merhamet üzerine kuruludur. Yeryüzündeki bütün mahlûkata karşı şefkat ve merhamet beslenmesini, Allah'ın yarattığı fıtratın ve güzelliklerin korunmasını emreder. Bu sebeple, hiçbir fayda sağlamaya yönelik olmayan ve sırf hayvanlara eziyet vermek ve bu yolla eğlenmek için yapılan avlama İslâmî ilkelerle bağdaşmaz. Nitekim Peygamberimiz bir hadîs-i şeriflerinde şöyle bir uyarıda bulunmuştur: *"Kim bir serçe kuşunu boş yere öldürürse, o kuş kıyamet günü Allah'a şikâyette bulunarak der ki: Yâ rabbi! Falanca kişi hiçbir yarar gözetmeden beni boş yere öldürdü!"* (*Neylü'l-evtâr*, VIII, 155-156). Başka bir hadislerinde de Resûl-i Ekrem canlı bir varlığın hedef edinilmesini yasaklamıştır (Buhârî, "Zebâih", 25; Müslim, "Sayd", 58).

Eti yenen hayvanların eti için, eti yenmeyen hayvanların ise deri, kıl ve diş gibi cüzlerinden yararlanmak ya da zararlarından kurtulmak için avlanması kural olarak câiz görülmüştür. Normal şartlara göre verilmiş bu hüküm, ilgili ve yetkili merciler tarafından çevrenin ve hayvan neslinin korunması için gerekli tedbirleri almasına ve bazı kısıtlamalar getirmesine engel teşkil etmez. Çünkü bu, câiz ve mubah bir davranışın normal şartlardaki hükmünü açıklamakta olup İslâm hukukçuları kamu yetkililerine câiz ve mubahta tasarruf yapma hakkı tanırlar. Bunun yanında spor ve benzeri amaçlarla ava çıkmak da câiz görülmüş, fakat bazı bilginler asıl amacın dışına çıkıldığı ve merhamet duygularını incittiği için bunu mekruh görmüşlerdir.

Bir yarar gözetmeksizin ve hayvanlara eziyet için avlamak ise câiz değildir. Yine, başkalarına zarar veren bir yolla yapılan av da İslâm dininin genel ilkelerine göre yasak fiillerden sayılmıştır. Bu tür avlama için fıkıh eserlerinde daha çok insanların mallarına, özellikle arazi ve mahsullerine zarar verme durumları örnek gösterilmişse de tabiatın ve hayvan neslinin korunması, zamansız avlanmanın hayvanların üreme ve gelişmesinde yol açacağı olumsuzlukların önlenmesi amacıyla konan sınırlamalara uyulmamasını da bu çerçevede düşünmek gerekir. Nitekim ilk bakışta hac ibadetine has bir düzenleme gibi görünürse de, İslâm'daki Mekke havalisinin bitki ve hayvanları ile ilgili koruyucu hükümlerin çevre bilincini yerleştirmeye yönelik hikmetler de içerdiği gözden uzak tutulmamalıdır. Harem bölgesi için getirilen kısıtlamaların, bu bölgeyi âdeta örnek bir "millî park" haline getirmeyi amaçladığı da söylenebilir.

b) Şartları

Kur'ân-ı Kerîm'de, özellikle de Hz. Peygamber'in sünnetinde müslümanın yararlanabileceği avın belirli nitelikleri taşıması gerektiğine dair bazı hükümler yer almıştır. Avlama konusunun etlerinin yenmesi helâl yahut haram sayılan hayvanlara ve etlerinin yenmesi helâl olanların boğazlanma usulüne ilişkin hükümlerle sıkı bir ilişkisi bulunduğundan, İslâm bilginleri bu hükümleri birlikte göz önüne almışlar, bunların ışığında müslümanın yararlanabileceği ve özellikle etini yiyebileceği av konusunda aranacak şartları belirlemeye çalışmışlardır. Fakihler bu şartlardan bazılarında fikir birliği etmişler, bazılarında ise delil farklılığı sebebiyle farklı sonuçlara ulaşmışlardır. Bu itibarla avlanacak ve av hayvanlarından yararlanacak şahısların fıkıh kültüründeki bu hükümleri bilmesi gerekir.

Avlama yoluyla elde edilen bir hayvanın etini yemenin helâl olması için bazı şartlar vardır. Bunları üç grupta toplamak mümkündür:

1. Avcı ve Avlama Şekli ile İlgili Şartlar

Avlanan bir hayvanın etinin yenebilmesi için avcı ile ve avlanma şekli ile ilgili şartlar beş madde halinde ele alınabilir:

a) Av yapan kişinin, dinen hayvan kesimine ehil olması gerekir. Bu sebeple, temyiz gücüne sahip müslüman bir kişinin yaptığı av bütün İslâm bilginlerine göre helâldir. Akıl hastası ve gayri mümeyyiz küçük gibi temyiz gücünden yoksun olan kişilerin avladığı hayvanın eti Mâlikî ve Hanbelî mezhebine göre helâl değildir. Hanefî mezhebinde de temyiz gücü esas

olmakla birlikte, besmeleyi bilen ve av fiiline yönelen gayri mümeyyiz küçüğün, akıl hastasının ve sarhoşun avladığı hayvan yenebilir. Şâfiîler'e göre ise avlayanın temyiz gücüne sahip olması şart değildir.

Ehl-i kitabın avladıkları yenir. Buna karşılık putperestlerin ve mürtedlerin (İslâm dininden çıkanlar) avladığı hayvanın yenmesi câiz değildir. Avladığı yenmeyen kişilerle avlanma ehliyetine sahip kişilerin ortaklaşa avladıkları avın da eti yenmez.

b) Avcının ava niyet etmiş veya avın üzerine avcı hayvanın salınmış olması gerekir. Bu şart gerçekleşmemişse, meselâ avlanması câiz bir hayvan deneme atışı veya gelişigüzel yapılan atış ile vurulmuş ise, veyahut av köpeği kendi başına avın üzerine gidip onu öldürmüşse, bu av helâl olmaz. Fakat avcı hayvan kendi başına avın üzerine gider, avcı da hemen Allah'ın ismini anar ve onu ava doğru kışkırtırsa Hanefî ve Hanbelî mezhebine göre bu helâldir. Bu durumda avcı hayvan takdiren sahibi tarafından salınmış sayılır. Mâlikî ve Şâfiîler'de -sahih bulunan görüşe göre- böyle bir avın yenmesi helâl değildir. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezhebi eserlerinde, bu şart avcının avı görmüş, yerini belirlemiş olması şeklinde detaylandırılmıştır.

c) Avlananın silâhını kullanırken veya avcı hayvanı salarken Allah'ın ismini anması gerekir ve bile bile bunu terketmemesi gerekir. İslâm bilginleri av esnasında Allah'ın ismini anmanın dinî bir görev olduğunu kabul etmekle birlikte, bu görevin bağlayıcılık derecesi konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bazı hadis bilginleri ve müctehidler avcının her hâlükârda besmele çekmesini şart görmüş, ister kasten ister unutarak besmele çekilmemişse o avı yemeyi helâl saymamıştır. Fakihlerin büyük çoğunluğuna göre avcının besmeleyi unutmasının, tıpkı hayvanın kesim işleminde olduğu gibi, mahzuru yoktur. Besmele çekmeyi unutan avcı, hükmen besmele çekmiş sayılır.

Avlanma esnasında besmeleyi kasten terkeden kimseye gelince, Hanefîler'e göre, *"Allah'ın ismi anılmadan kesileni yemeyiniz"* (el-En'âm 6/12) meâlindeki âyetin kapsamı gereği, kasten besmeleyi terkedenin avladığı hayvanın eti yenmez. Mâlikî mezhebinde yaygın olan ve muteber sayılan görüş de budur. Yine Ahmed b. Hanbel'den nakledilen ikinci bir görüş bu yöndedir. Şâfiîler bu âyeti "Allah'tan başkası adına kesilen" şeklinde yorumlayarak ve konu ile ilgili hadislere dayanarak besmelenin kasten terkedilmesi durumunda da avlanan avın yenebileceğini ileri sürerler. Hayvanların kesiminde olduğu gibi avlanma konusunda da Şâfiî mezhebinin bu görüşünün getirdiği kolaylıktan yararlanılabilir.

d) Avcı silâhını attıktan veya avcı hayvanı av üzerine saldıktan sonra ve yaralanan avı elde etme esnasında başka bir işle uğraşmaması gerekir. Avlanma esnasında avcının yapması gereken, vurulan avı kovalamak ve yakalamaktır. Zira yaralanan ava hayatiyeti sona ermeden yetiştiğinde dinî usulüne göre onu boğazlaması şarttır. Bu işte ihmalkâr davranır da av tabii seyrinde ölürse bu avın eti yenmez.

e) Kara hayvanı avlayan kişinin o esnada hac ve umre için ihrama girmiş durumda olmaması gereklidir. Kur'an'da, *"İhramda bulunduğunuz sürece kara avı haram kılındı"* (el-Mâide 5/96) buyurularak ihramlının kara avcılığı yasaklanmıştır. Ancak, ihramlı olan birisinin avlanması halinde, avladığı avın hükmü hususunda fakihler ihtilâf etmişlerdir. Ebû Hanîfe, Şâfiî ve Ebû Sevr bu avı, ihramda olmayanın yemesini câiz görmüş, İmam Mâlik ise bu avı meyte (murdar) kabul ettiğinden yenmesini helâl saymamıştır. Deniz avcılığına gelince,*"Hem size hem de yolculara fayda olmak üzere (yararlanmanız için) deniz avı yapmak ve onu yemek size helâl kılındı"* (el-Mâide 5/96) anlamındaki âyetin açık ifadesi gereği, ihramlı halde iken deniz hayvanlarını avlamak yasak değildir.

2. Avlanacak Hayvanla İlgili Şartlar

Avlanacak hayvanla ilgili şartlar da birkaç maddede toplanabilir:

a) Avlanmayla elde edilen hayvanın yenebilmesi için eti yenen bir hayvan olması gerektiği açıktır. Hangi hayvanların etinin yenmesinin helâl olduğu, bir üstteki ana başlık altında ayrıntı ile ele alındığı gibi, fakihler arasında hayli farklı görüş ve yaklaşımlara konu teşkil etmektedir. Eti yenmeyen hayvanların deri, kıl ve kemik gibi cüzlerinden yararlanmak veya zararlarından korunmak için avlanması câizdir.

b) Avlanan hayvanın tabiaten vahşî hayvan türünden olması gerekir. Deniz hayvanlarından balık ve türlerinin, kara hayvanlarından evcil olmayıp etinin yenmesi helâl olanların avlanma usulüyle elde edilmesinin ve yenmesinin câiz olduğunda fakihler arasında görüş birliği vardır. Evcil hayvanlar normal kesim usulüne tâbidir. Aslen evcil olup da sonradan yabanîleşenlerin avlanması ise ihtilâflıdır. Mâlikîler dışındaki mezheplere göre, yakalanıp boğazlanması mümkün olmayan evcil hayvanların avlanması câizdir. Mâlikî mezhebine göre ise, bu tür hayvanların avlanarak yenmesi helâl değildir.

c) Avlanılan hayvanın kesimden önce ölmesi halinde, ölümünün bu avlanmadan olması gerekir. Bu yüzden değil de başka bir sebeple ölürse, eti yenmez. Yaralandıktan sonra suya düşerek boğulan veya yamaçtan düşüp

ölen hayvanın durumu da aynıdır. Yaralanan hayvanın yere düşme ve çarpma sonucu ölmesi ise, avlanma sonucu ölme sayılır. Bu itibarla avcı yaraladığı avı bir süre bulamasa da, sonra bu avı ölü olarak bulsa, bu durumda avın helâl olması için üç şart gereklidir: a) Avcı, bulduğu avın suda boğularak ya da bir yardan yuvarlanarak öldüğü tereddüdünü taşımamalıdır. b) Bulunan hayvanın bir başkasının yaralamadığını veya başkasının avcı hayvanı tarafından avlanmadığını, kendisi tarafından avlandığını bilmelidir. c) Avlanılan hayvan bozulmamış ve sağlığa zararlı hale gelmemiş olmalıdır. Eğer pis koku yayacak, sağlık açısından sakıncalı olabilecek duruma geldiyse, yenmesi helâl olmaz.

d) Avlanan hayvan yaralı olarak ele geçirilir ve kesme imkânı da bulunursa, usulüne uygun olarak kesilmelidir. Buna imkân varken avcının kusur ve ihmali yüzünden kesilmezse, eti yenmez. Çünkü ihtiyarî boğazlama imkânı bulunduğu sürece ıztırarî boğazlama geçerli olmaz. Avcı, avladığı hayvana henüz ölmeden yetişmişse durumuna bakılır:

Şayet av, hayatiyetini yitirmiş de boğazlanmış hayvanın durumuna benzer bir canlılık belirtisi taşıyorsa, meselâ karnı yarılıp iç organları dışarıya fırlamış ise veya av köpeğinin öldürücü darbesine mâruz kalmışsa, artık hükmen ölü sayılır ve boğazlamaya gerek olmaksızın yenebilir. Şâfiîler'e göre bu durumda hayvanı rahatlatmak için boğazını bıçakla kesmek müstehaptır; fakat böyle yapılmadan ölse de etini yemek helâldir. Bu durumdaki hayvan suya düşmüş olsa da eti yenebilir, zira boğularak ölmüş sayılmaz.

Şayet av henüz hayatiyetini yitirmemiş ise boğazlanması gerekir. Kasten veya ihmal ile boğazlama terkedilirse, bu hayvan "meyte" hükmündedir, yenmesi helâl olmaz. Eğer bıçak bulunmaması veya vaktin yeterli olmaması gibi bir sebeple boğazlanamamışsa, Hanefî mezhebindeki görüşe göre yenmez; fakat istihsanen yenebileceğine hükmedilmiş ve bu görüş daha sağlam bulunmuştur. Şâfiîler ve Hanbelîler ise bu durumda boğazlanmayan hayvanın hükmü hakkında avcının kusurlu olup olmamasını esas almışlardır. Şayet avcının bir kusuru yoksa, meselâ bıçağa uzanırken veya boğazlama vaziyeti alırken hayvan ölmüşse, eti yenebilir. Fakat avcı kusurlu ise meselâ bıçağı yoksa yahut yanlışlıkla bıçağın sırtını sürmüşse ve bu yüzden boğazlama işlemi yapılamadan ölmüşse, eti yenmez.

3. Av Aleti ile İlgili Şartlar

Av ya av tüfeği, ok, mızrak gibi yaralayıcı ve öldürücü bir aletle ya da köpek, atmaca, şahin gibi bu iş için eğitilmiş hayvanlarla yapılır. Av yaparken kullanılacak bazı vasıtalara Kur'an ve Sünnet'te özetle işaret edilmiş, fıkıh eserlerinde ise bu vasıtalarda aranan özellikler konusu ayrıntı ile ele alınmıştır. Avlanmada kullanılacak vasıtalar, silâhlar ve hayvanlar olmak üzere iki kısma ayrılır:

a) Silâhla Avlanma

Silâh kapsamına giren avlanma aletlerinin özellikleri ve bunlara bağlanan hükümler ana hatları ile şöyledir:

1. Avlanmada kullanılan silâhın, avın bedenini parçalayıcı (kesici, delici) özellikte olması ve vücuduna nüfuz etmesi gerekir. Meselâ tüfekle atılan saçma ve kurşunun durumu böyledir. Avcı, avı vurduktan sonra kesmek için yetişemese de av, yara aldığı ve üzerine Allah'ın ismi anılmış sayıldığından boğazlanması gerekmez. Bununla birlikte ateşli silâhların icadından sonra, konu etrafında bazı görüş ayrılıkları ortaya çıkmış ve bir kısım Hanefî ve Mâlikî fıkıh bilgini kurşunun yakıcı özelliğini esas alarak bu yolla yapılan avın yenmesini -eğer ölmeden yetişilip boğazlanamamışsa- câiz görmemiş ise de bu görüş kuvvetli bulunmamaktadır.

2. Ava atılan bıçak ve kılıç darbesi onun bir organını vücudundan ayırırsa av yenir. Çünkü bu şekilde avda bir yaralama meydana gelmiştir ve bu onun boğazlanması gibidir. Vurulan kılıç, bıçak vb. aletlerin avı sadece yaralaması halinde de av boğazlanmış sayılır ve etini yemek helâldir. Ancak daha önce belirtildiği üzere av ele geçtiğinde henüz hayatiyetini koruyorsa ayrıca boğazlanması gerekir.

3. Taş, sopa ve benzeri cisimlerle av yapılması delici özelliğinin bulunmaması yönünden bakıldığında câiz görülmemiş, bu cisimlerin delici bir etki ile hayvanı yaralaması veya öldürmesi durumunda ise avın yenebileceği kabul edilmiştir. Hz. Peygamber'in bu konudaki şu hadisi bu ayırıma esas olmuş ve fakihlerin görüşlerini yönlendirmiştir: Sahâbeden Adî b. Hâtim mi'râd denilen bir ucu keskin-delici, diğer ucu küt bir aletle yaptığı avın hükmünü sorduğunda Resûl-i Ekrem şöyle buyurmuştur: *"Eğer keskin yeri ile vurduysan ye, küt tarafı ile vurduysan yeme, çünkü o vekîzedir (darbe ile vurulup öldürülmüştür)."* O devirde mi'râd diye anılan aletin nitelikleri hakkında bilginler farklı açıklamalar yapmışlarsa da, hadisteki gerekçenin,

Kur'ân-ı Kerîm'de (el-Mâide 5/3) "mevkūze" diye anılan (darbe ile öldürülmüş) hayvanların yasaklanma gerekçesi ile aynı paralelde olduğu anlaşılmaktadır. Kesici, delici, parçalayıcı özelliği olmayan cisimle bile olsa, hayvanın ölmeden ele geçirilip usulünce boğazlanması halinde yenmesi ise helâldir.

b) Avcı Hayvanla Avlanma

Kur'ân-ı Kerîm'de, *"Allah'ın size öğrettiğinden avcı haline getirdiğiniz hayvanların sizin için yakaladıklarından da yiyin ve üzerine Allah'ın adını anın (besmele çekin)"* (el-Mâide 5/4) buyurularak avcı hayvan ile avlanmanın câiz olduğu bildirilmiştir. Bu âyetin ve bazı hadislerin ışığında belirlenen avcı hayvanların özellikleri ve bunlara bağlanan hükümler ana hatlarıyla şöyledir:

1. Avcı hayvan olarak köpeğin kullanılmasının cevazında fakihler arasında görüş birliği vardır. Fakihlerin büyük çoğunluğuna göre kaplan gibi yırtıcı dört ayaklı hayvanlar ile şahin gibi yırtıcı kuşlardan da avcı hayvan olarak yararlanılabilir. Bazı fakihler ise âyetteki ifadeyi köpek türüne has bir müsaade olarak anladığından aksi görüştedir. Ebû Yûsuf başkası adına avlama özelliği bulunmadığı gerekçesi ile aslan ve ayının avcı hayvan olarak kullanılamayacağına hükmetmiştir. Öte yandan, bizâtihi pis sayıldığı için domuzdan avlanmada yararlanılması câiz görülmez.

2. Avlamada kullanılacak hayvanın av için eğitilmiş olması gereklidir. Bunun bilinmesi ise, köpek ve benzeri hayvanların eğitilmiş olmaları, yakaladıkları avdan yememeleriyle, kuşların eğitilmiş olmaları da av üzerine salındığında gitmesi, geri çağırıldığında gelmesiyle olur.

3. Fakihlerin çoğunluğuna göre avcı hayvanın yakaladığı avı, ondan yemeksizin sahibine getirmesi gereklidir. Şayet tutmuş olduğu avdan yerse kendisi için tutmuş olur ki, bu avın eti helâl olmaz. Bir hadiste de böyle buyurulur (Buhârî, "Zebâih", 2; Müslim, "Sayd", 2-3). Hanefîler yırtıcı kuşlar ile yapılan avda bu şartı aramazlar. Mâlikî mezhebine ve Ahmed b. Hanbel'den rivayet edilen ikinci görüşe göre av hayvanının yakaladığı avdan yemesi, bu etin yenmesine engel değildir.

4. Fakihlerin büyük çoğunluğuna göre avcı hayvan avını yaralayarak öldürmüş olmalıdır. Şayet boğarak veya sert bir darbe ile öldürmüş ise bu avın eti yenmez. Şâfiîler'e göre ise, eğer av hayvanı avının üzerine yüklenip ağırlığı ile onu öldürmüşse bu avı yemek câizdir.

5. Avcı hayvan sahibi tarafından av için salıverilmiş olmalıdır. Sahibi tarafından salıverilmeksizin kendiliklerinden yakaladıkları hayvanın eti yenmez. Ancak Hanefîler'e göre hayvanın belirli bir av için salıverilmesi şart olmayıp, av için salıverilmiş olması yeterlidir.

6. Avcı hayvana av esnasında eğitilmemiş başka bir hayvan ortak olmamalıdır. Birkaç avcı köpeğin birlikte avladıkları avın yenmesinde ise sakınca yoktur.

III. İÇECEKLER

İçecekler kelimesi, sözlük anlamı itibariyle içilebilen bütün sıvı maddeleri kapsamakla birlikte, hem dinî literatürde hem de örfî kullanımda, içilmesi din tarafından yasaklanan veya dinî hükmü tartışmalı olan sarhoş edici sıvı maddelerin özel adı olmuştur. Fıkıh eserlerinde genellikle bu konuya ayrılmış bölüm de "el-eşribe" başlığını taşır. Türkçe'de de "içki" deyince aynı anlam, yani içilmesi dinen yasak olan sarhoş edici alkollü sıvı maddeler anlaşılır. İçkiyle bazı yönlerden benzerliği bulunan sigara ve uyuşturucu maddeler de ayrı başlıklar altında ele alınacaktır.

İnsanlık tarihi kadar uzun bir geçmişi bulunan ve hemen hemen bütün dönem ve toplumlarda görülen içki alışkanlığı ve bağımlılığı, Kur'an'ın nâzil olduğu dönem Hicaz-Arap toplumunda da büyük ölçüde yaygındı. İslâm dini, insanlığa yol göstermeyi, onları zulüm, sapma ve kötülüklerden uzaklaştırıp huzur ve düzene kavuşturmayı amaçlayan bir rahmet dini olduğundan sarhoşluk veren içkileri açık ve kesin bir dille yasaklamış, insanı bu kötü alışkanlık ve bağımlılığa karşı aklı ve iradesi ile vereceği mücadelede yalnız bırakmayıp ona destek ve dayanak olmuştur.

Kur'an'da insan yeryüzündeki en değerli varlık türü olarak nitelendirilmiş ve ona diğer varlıklar arasında ayrı bir kabiliyet ve yetkinlik verildiği belirtilmiş, insanın beden ve ruh sağlığının korunması, onun dünyevî ve uhrevî mutluluğu İslâm'ın en başta gelen hedefi olmuştur. Bu yüzden dinin, canın, aklın, neslin ve malın korunması İslâm'ın beş aslî ilkesi sayılmış, bunu sağlamaya yönelik olarak Kur'an ve Sünnet'te birtakım emir ve yasaklar getirilmiştir. İslâm'ın, sarhoşluk veren, aklî ve ruhî dengeyi bozan, sinir sistemini uyuşturan maddelerin kullanımını haram kılması ve bu alanda birtakım cezaî müeyyideler koyarak insanları bunlardan uzak tutmaya çalışması böyle yüce bir anlam taşır.

Kur'an'da bu konuyla ilgili olarak şöyle buyurulur: *"Ey iman edenler! Şarap, kumar, dikili taşlar (putlar), fal ve şans okları birer şeytan işi pisliktir. Bunlardan uzak durun ki kurtuluşa eresiniz. Şeytan şarap ve kumar yoluyla aranıza düşmanlık ve kin sokmak, sizi Allah'ı anmaktan ve namazdan alıkoymak ister. Artık bunlardan vazgeçtiniz değil mi?"* (el-Mâide 5/90-91). Bu âyet içki konusunda nâzil olan en son âyettir. İçki kullanımı o dönem Arap toplumunda çok yaygın olduğu için, Kur'an bu konudaki yasaklamayı insanları buna hazırlayarak tedrîcî bir surette getirmiştir. Hz. Âişe'nin değerlendirmesine göre, içki yasağının birden bire değil de tedrîcî olarak hükme bağlanmış olması, kökleşmiş bir âdet olan bir hususa ilişkin olan bu yasağın herhangi bir hoşnutsuzluk, bir direnç ve itiraz görmeden kolayca kabul edilip yerleşmesini sağlamıştır. Daha önce inen âyetlerde (el-Bakara 2/219; en-Nisâ 4/43) açık ve kesin bir yasaklama üslûbunun kullanılmayıp sadece büyük günah olduğunun belirtilmesi ve sarhoşken namaz kılınmamasının istenmesi bu sebepledir. Toplumda Allah'a iman, İslâm'ın daima her şeyin en iyi ve doğrusunu isteyeceğine, kötü ve çirkin şeyi de yasaklayacağına güven tam olarak yerleşince bu konuda yukarıdaki kesin yasak nâzil olmuştur. Hz. Peygamber de, *"Her sarhoşluk veren şey hamrdır (şarap), her hamr da haramdır"* (Buhârî, "Edeb", 80; Müslim, "Eşribe", 73), *"Çoğu sarhoş eden şeyin azı da haramdır"* (Tirmizî, "Eşribe", 3; Ebû Dâvûd, "Eşribe", 5) sözleriyle bu yasağın özü ve kapsamı konusuna açıklık getirmiştir.

Kur'an'ın temel ilke ve yasaklarını, Hz. Peygamber'in açıklama ve uygulamalarını kavrayıp içinde yaşadıkları topluma aktaran İslâm bilginleri içki yasağının mahiyeti, kapsamı ve amacı üzerinde ayrıntılı bir biçimde durmuş, böylece İslâm kültür tarihi içinde bu konuda zengin bir bilgi birikimi ve literatür oluşmuştur. İslâm hukukunda, gerek şarabın gerekse diğer sarhoş edici alkollü içkilerin adlandırılması, yapımı, içilmesi, başka alanlarda kullanımı, dinen pis (necis) olup olmadığının tartışılması da bu zengin birikimin bir yönünü teşkil eder.

İslâm hukukçularının "hamr" (şarap) kelimesinin sözlükteki anlam çerçevesiyle ilgili dil tartışmaları, sonuç itibariyle Kur'an'daki hamr yasağının kapsamını ve içki yasağının dayandığı delili belirlemeyi hedef alan metodolojik bir tartışma hüviyetindedir. Fakihlerin önemli bir kısmı, yukarıda zikredilen hadisten de hareketle, azı ve çoğu sarhoş eden her türlü içkiye, hangi maddeden üretilirse üretilsin, hamr deneceği, âyetteki hamr yasağının bu tür içkilerin hepsini kapsadığı görüşündedir. Şâfiîler'in çoğunluğu ile Hanefîler'den Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed ve bazı Mâlikîler sadece üzümden elde edilen sarhoş edici içkiye hamr denmesinin doğru olacağını söylerler.

Ebû Hanîfe'nin görüşü de bu merkezdedir. Ancak adlandırmayla ilgili bu görüş ayrılığı, üzümden elde edilen şarapla diğer içkilerin haramlığının hangi delile ve metoda dayandığına açıklama getirmesi yönüyle önemlidir. Birinci gruba göre bütün sarhoş edici içkiler Kur'an'ın açık ve kesin hükmüyle yasaklanmışken, ikinci grup Kur'an'da sadece şarabın haram kılındığı, diğerlerinin ise Hz. Peygamber'in açıklamasıyla ve şaraba kıyas edilerek haram olduğu görüşüne sahiptir.

Yukarıda özetlenen görüş ayrılığı şarapla diğer içkilerin haramlığı arasında amelî yönden olmasa da inanç yönüyle bir derece farklılığı meydana getirmektedir. Zira İslâm bilginleri "hamr"ın haram olduğu ve bu hükmü inkâr edenin küfre düşeceği hususunda fikir birliği içinde olmakla birlikte, hamr olarak nitelendirilemeyecek içkilerin haramlığını inkârın müeyyidesi (Ehl-i sünnet'e göre) sadece günahkâr olmaktır. Buna göre, birinci grubun görüşü esas alındığında, sarhoş edici herhangi bir içkinin haramlığını inkâr eden kişi, ikinci grubun görüşü esas alındığında ise sadece üzümden yapılmış şarabın haramlığını inkâr eden kişi küfre düşmüş olur.

Hanefî ekolü de dahil bütün fıkıh mezheplerinde hâkim ve ağırlıklı görüş sarhoş edici özelliği bulunan bütün içki türlerinin haram olduğudur. Çünkü sarhoşluk veren içkiler zamanla alışkanlık meydana getirip bağışıklığa yol açmakta, azı içen giderek çoğa yönelmekte, alışkanlık arttıkça aynı miktar etkili olmadığı için de kişi giderek miktarı arttırmaktadır. Gerçekte az içmek, kişiyi sonuçta kronik alkolikliğe götüren tehlikeli yolun başlangıcı niteliğindedir. Bu sebeple, içkiyi önlemenin en etkili yolu, azının da çoğu gibi yasaklanması olmuştur. Nitekim fıkıh usulünde içkinin haramlığı, "sarhoş etmesi" gibi kişiden kişiye değişebilen sübjektif bir etki ve sonuca değil "sarhoş edici olması" gibi objektif bir ölçüye bağlanmıştır. Bu sebeple de kişinin, sarhoş olmasa bile sarhoş edici özelliği bulunan alkollü içkiyi ne miktar olursa olsun içmesi haram kabul edilmiştir.

Fıkıh kültüründe, içkiyle mücadelede etkili olunup sonuç alınabilmesi için içki kullanım ve alışkanlığına yol açabilen veya destek veren dolaylı ve yardımcı fiillerin de, çoğu zaman içki yasağı kapsamında mütalaa edildiği ve aradaki bağın kuvvetine göre mekruh-haram çizgisinde bir nokaya yerleştirildiği görülür. Nitekim şarabın hukuken muteber olmayan bir mal ve necis bir madde sayılması, sarhoşluğun ağır bir suç kabul edilip cezalandırılması, içki ticaretinin yasaklanması, içki ile tedavinin kabul edilmemesi, hatta içki meclisinde bulunmanın bile kınanması İslâm'ın insanlığı içki tutkunluğundan kurtarma ve toplumda içkinin kökünü kazıma çabasının uzantılarıdır.

Hz. Peygamber bir hadislerinde içkiyi üretenin, ürettirenin, içenin, taşıyan ve taşıtanın, dağıtanın, satanın, bundan gelir elde edenin, satın alanın, ikram edenin ve parasını yiyenin lânetlendiğini bildirerek bu grup insanları ağır bir şekilde kınamıştır (Ebû Dâvûd, "Eşribe", 2; Tirmizî, "Büyû'", 58; İbn Mâce, "Eşribe", 6). İslâm âlimlerinin çoğunluğu da, bu hadisten ve masiyeti işlemekte kimseye yardımcı olunmaması ilkesinden (el-Mâide 5/2) hareketle, şarap üreten kimseye üzüm satma da dahil, içki üretim ve tüketimine yardımcı olmayı doğru bulmazlar. Hanefî hukukçular ise masiyet ve günah olan şeyin içki üretme ve içme fiili olduğunu, buna doğrudan yol açmayan fiillerin, arada kuvvetli bir sebep-sonuç ilişkisi kurulamadığı sürece, ayrı bir zeminde değerlendirilmesi gerektiği görüşündedirler. Ancak Hanefî fakihlerinin tamamıyla hukuk mantığı ve tekniğiyle alâkalı bu yaklaşımları, onların içkiyle mücadele konusunda diğer fakihler ölçüsünde bir hassasiyete sahip olmadıkları anlamına gelmez. Nitekim bütün fakihler, Hz. Peygamber'in üzerinde içki bulunan sofraya oturulmasını yasaklayan hadisinden de (Ebû Dâvûd, "Et'ime", 18; Tirmizî, "Edeb", 43) hareketle, müslümanın içki meclisinde bulunmaması, her durum ve şart altında içkiye karşı tavır alması, bulunduğu mecliste içki içilmesini önlemeye çalışması, buna gücü yetmiyorsa o tür toplantıları terketmesi gereğinden söz ederler. Bu da, toplumda içkiyi önleme, yeni yetişen nesillerin kötü örneklerle karşılaşmasını en aza indirme yönünde alınmış etkili bir tedbirdir.

İçkinin tedavi amacıya kullanımında da benzeri bir yaklaşım sergilenir. Hz. Peygamber, şarabın ilâç ve tedavi olarak kullanımı sorulduğunda *"O ilâç değil derttir"* (Müslim, "Eşribe", 3; Ebû Dâvûd, "Tıb", 11) buyurmuş, bundan hareketle İslâm bilginleri de sarhoşluk veren içkilerin tedavi amacıyla içilmesini câiz görmemişlerdir. Ancak bu hüküm normal durumlara göredir. Alkollü maddelerin ilâç yapımında kullanılması ise ayrı bir konudur ve kural olarak câizdir. Burada söz konusu olan içkinin tedavi amacıyla içilmesidir. Bununla birlikte başka türlü bir ilâç bulunamadığı, içkinin de ilâç olarak tedavi edici olacağı tıbben kesinlik kazandığı durumlarda, tedavi için ilaç olarak kullanılması zaruret hükmünü alır; belirtilen amaçla sınırlı olmak üzere ve geçici bir süre için câiz görülebilir. Fakat insanın bu konuda birtakım bahanelere tutunmaya ve kendine gerekçe üretmeye eğilimli olduğunu, bu konuda gerçekçi ve samimi davranmasının da çok zor olduğunu gözden uzak tutmamak, bunun için de uzmanlığına ve dinî inançlara saygılı olduğuna güvenilen tıp doktorlarının bilimsel kanaatlerini esas almak gerekir.

İslâm'ın içkiyle mücadele kararlılığının tabii bir sonucu olarak, şarap ve diğer içkiler İslâm fıkhında hukuken korunmaya değer (mütekavvim) mal

sayılmamış, dolayısıyla bunların alınıp satılması, akde ve mülkiyete konu olması hukuken tanınmamıştır. Alkollü maddelerin ilâç yapımında, temizlik, yakıt vb. amacıyla kullanımı halinde ise hükmünün farklı olacağı açıktır. Yine belirtmek gerekir ki, şarabın ve içkinin hukuken mal sayılmaması müslümana göre olup, gayri müslimlerin içki içme ve içki ticareti yapma hakkı İslâm hukuk doktrininde ve uygulamada öteden beri tanınmış, bu konuda onlara engel olunamayacağı belirtilmiş, gayri müslimin içkisini telef eden müslümanın bunu tazmin etmesi gerekeceğine hükmedilmiştir. Buna karşılık müslümanların içki içmesi ve sarhoşluğu ise dinî bir ilkenin çiğnenmesi, toplum ve hukuk düzeninin açıkça ihlâli sayıldığından had cezası ile cezalandırılmıştır.

İçkinin dinen necis olup olmadığı tartışması, İslâm'ın şarabı ve sarhoş edici içkileri yasaklamış olmasının fıkıh dokrinindeki uzantılarından biridir. Fakihlerin büyük çoğunluğu, ilgili âyetin şarabı "rics" (pislik) olarak nitelendirmesinden de hareketle şarabı kan ve idrar gibi necâset-i galîza grubunda mütalaa etmiş, yani çok az miktarının dahi vücutta, elbisede ve namaz kılınan yerde bulunması namazın geçerliliğine engel kabul edilmiştir. Diğer içkiler de, İslâm bilginlerinin çoğunluğuna göre, şarap gibi necistir. Onların, insanlara şarabın haram oluşunu ve ondan uzak durmanın gereğini daha iyi anlatabilme gayretinin de bu görüşlerinde etkili olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Hanefîler, dinen necis olup olmadığı açısıdan şarapla diğer içkiler arasında bir ayırım yapmaya çalışır, çoğu yerde de şarap dışındaki içkilerin necisliğini kerahet derecesinde görürler. Bazı fakihler bu necis oluşu sadece şaraba mahsus bir özellik olarak görürken bazı fakihler, âyette diğer sayılanlar gibi şarabın da mânevî kirliliğinin kastedildiğini, aksine bir delil buluncaya kadar eşyada temiz oluşun asıl olduğunu, bir şeyin haram kılınışının onun necis olması anlamına gelmeyeceğini, bu itibarla şarabın haram olduğunu, fakat necis olmadığını ileri sürerler.

Fakihler, şarabın kendiliğinden sirkeye dönüşmesi halinde, hem bu sirkenin hem de kabının kullanımının câiz olacağı görüşündedir. Hanefî ve Mâlikî mezheplerinde şarabın dışarıdan müdahale ile sirke yapılmasını da bu grupta mütalaa etme temayülü ağır basar.

Fıkıh kültüründe şarap ve içkiyle ilgili olarak ele alınan ve tartışılan konular, özü itibariyle bu tutku ve alışkanlıktan müslümanları uzak tutmak, korumak ve kurtarmak, kişinin akıl, ruh ve beden sağlığını korumasına yardımcı olmak, bunun için gerekli ferdî ve toplumsal önlemleri almaktır. Aklı koruma

İslâm'ın beş temel amacından biri sayılmış ve içki yasağı da bu amacı gerçekleştiren en önemli tedbirler arasında yer almıştır.

Esasen içkinin akıl, beden ve ruh sağlığına zararlı olduğu, aile ve toplumda derin yaralar açtığı hususunda tıp doktorları, psikologlar ve toplum bilimciler de dahil bütün insanlık görüş birliği içindedir. Kur'an da içki yasağının hikmetini ve gerekçesini özlü bir şekilde ifade etmiştir: *"İnsanlar arasında kin ve düşmanlığı arttırması, Allah'ı anmaktan ve namazdan alıkoyması"* (el-Mâide 5/90-91). Ancak insan, Kur'an'ın da ifade ettiği gibi, bir yönüyle en üstün (el-İsrâ 17/70), bir yönüyle de zayıf, bilgisiz ve kötülüğe eğilimli (el-Meâric 70/19; el-Ahzâb 33/72) bir varlıktır. İnsan diğer dünyevî ve nefsânî arzu ve eğilimlerinde olduğu gibi içki konusunda da, akıl ve iradesini beden ve duygularına egemen kılmadığı takdirde, nefsine ve tutkularına yenik düşmekte ve giderek kendi kendini kontrol edemez olmaktadır. İşte aklı ile duygularının, irade ile zaaflarının çatıştığı bu alanda din de içkinin haram ve günah olduğunu bildirerek insana yardımcı olmakta, onu koruyup kollamaktadır. İnsan aynı insan olduğu halde dindar toplum ve kesimlerde içki kullanımının çok aza inmesinin, buna karşılık bilimsel ve tıbbî açıklamalara rağmen modern ve eğitilmiş fakat dinî hassasiyetlerini yitirmiş toplum ve kesimlerde ise içki tüketiminin çok yüksek oluşunun en geçerli açıklaması budur. Bu itibarla, insanın ruh ve beden sağlığını koruma, toplumsal düzen ve barışı gerçekleştirme, insanı daha mutlu, huzurlu ve güvenli bir yaşantıya kavuşturma çabasında, İslâm'ın ferdî ve sosyal hayatla ilgili ilkelerinden yararlanma vazgeçilemez derecede büyük bir önem taşımaktadır.

İslâm dini insana yaratanını tanıtmış, ferdî ve sosyal hayatı bütünüyle kucaklamış, insanın dünyada karşılaşabileceği sıkıntılara ve aklına gelen sorulara mâkul açıklamalar getirmiş, dünyaya gelmesine, yaşamasına ve ölüm sonrasına anlam kazandırmış olduğu için, müslüman yüzyüze geleceği sıkıntı ve problemler karşısında içkinin ve sarhoşluğun arkasına sığınmayacak ölçüde sağlam bir ruh yapısına ve iradeye sahiptir. Bu sebeple modern toplumlarda kişiyi içki kullanımına sürükleyen ferdî, ruhî, ailevî, ekonomik ve sosyal problemler, İslâm toplumlarında daha kolay ve sarsıntısız şekilde atlatılır. Alkolün ferdin ruhî ve bedenî çöküşüne, giderek toplumdan uzaklaşıp içine kapalı, hastalıklı ve problemli bir kişi oluşuna, ileri yaşlarda bunaklığa ve düşkünlüğe yol açtığı, başta ailenin dağılması, cinayetler, trafik kazaları olmak üzere birçok toplumsal problemin de önemli sebepleri arasında yer aldığı herkes tarafından bilinmekle birlikte, bunu salt hukuk kuralları ve yaptırımlarıyla önlemenin imkânsızlığı ortadadır. Nitekim, insanlığın içkiyi

önleme yönündeki çabaları özellikle Batı ülkelerinde son yüzyıllarda uluslararası bilimsel toplantılar tertip etme, özel örgütler kurma ve yasal düzenlemeler yapma şeklinde -teori planında- ciddi ve somut ürünler vermiş olmakla birlikte, bu girişimlerin pratik sonuçları yüz güldürücü olmamıştır. Böyle olunca, İslâm'ın içkiyle mücadelede öncelikli olarak fertlere, fertlerin birbirlerine ve Allah'a karşı sorumluluk bilinci aşılayıp sağlam bir dinî ve ahlâkî zemin kurmasının, yasaklamayı ve diğer hukukî önlemleri de bu zeminde gündeme getirmesinin önem ve etkisi daha iyi anlaşılmaktadır.

IV. BAĞIMLILIKLAR

Beslenme, dolayısıyla gıda maddeleri ve içecekler sağlığımızı yakından ilgilendirdiği, günlük hayatımızın önemli bir parçasını oluşturduğu gibi sosyal ve kültürel hayatımızda da önemli bir yere sahip olmuş, ayrıca bireyin kendisini veya üçüncü şahısları ilgilendiren olumsuz sonuçları itibariyle de dinlerin ilgi alanına girmiştir. Daha önce gıda maddeleri ve içeceklerle ilgili dinî hükümlere temas edildi. Kur'an'da ve Sünnet'te bütün gıda maddeleri ve içeceklerin tek tek sayılıp haklarında ayrı ayrı açıklama yapılmadığını, aksine temel bazı ölçü ve yasaklamalar getirilmekle yetinildiğini biliyoruz. Yiyecek ve içecekler konusunda fıkıh literatüründe yer alan bilgiler, dinî metinlerdeki bu sınırlı hükümlerin fakihler tarafından kendi toplumlarının kültür ve geleneğiyle uzlaşımını sağlayan bir yorumu ve bu çerçevede üretilen çözüm önerileri, bilgi ve tecrübe aktarımları mahiyetindedir. Bu özellik, beslenme ihtiyacının dışında kalan ve fıkhın klasik doktrininin oluşumundan sonra ortaya çıkan sigara ve uyuşturucu madde kullanımı gibi bağımlılıklar hakkında daha da geçerlidir.

A) Sigara

Bağımlılıkların en yaygını ve belki de üzerinde en çok konuşulanı sigara bağımlılığıdır. Batı'da yaklaşık on asırlık bir geçmişi bulunan tütün ve sigara, XV. yüzyıldan itibaren yeni dünyadan İslâm dünyasına da sirayet etmiş, sigara alışkanlığının toplumda yayılmaya başlamasıyla birlikte sigara içmenin dinî hükmü, dinen sakıncalı olup olmadığı da tartışılır olmuştur.

Tıp ve pozitif bilimlerdeki son gelişmeler artık sigaranın zararını şüphe ve tereddütlü bir konu olmaktan çıkarmıştır. Sigaranın yol açtığı hastalıklar, zararlar ve kirlenme konusunu ele alan birçok araştırma sonuçları yayımlanmış, bu konuda müstakil eserler kaleme alınmıştır. Bu araştırmalarda belirtildiğine göre sigara, insan vücudunda bağımlılık (tiryakilik) meydana getirmekte, kurtulunması giderek güçleşen bir alışkanlık halini almaktadır.

Ağız, boğaz ve üst solunum yollarında tahribata, mide ve kalp hastalıklarına, damarlarda, sinirlerde fonksiyonel bozukluklara yol açmakta olan sigaranın kanserle de yakın bağlantısının olduğu iddiası giderek kuvvet kazanmaktadır. Sigara içmenin meydana getirdiği ağız, beden ve çevre kirliliği, diğer şahıslara verdiği eziyet de çok ciddi boyuttadır. Örnek kabilinden sayılabilecek bu zararlar, haliyle sigara içmenin dinî hükmünü araştırmayı da gerekli kılmaktadır.

Sigara, on dört asırlık fıkıh tarihi içinde nisbeten yeni bir mesele olduğundan ilk devir müctehidlerinin konuyla alâkalı görüşünün bulunmayacağı açıktır. Çağdaş sayılabilecek son dönem İslâm bilginleri de sigaranın dinî hükmü konusunda üç gruba ayrılmışlardır.

1. Sigaranın zararlarını bilmeyen veya önemsemeyen bir grup bilgin, tütün kullanma (pipo, nargile vb. de dahil), sigara içme hakkında dinde açık bir hüküm bulunmadığını, şâri‘ tarafından açık bir yasak gelmediğini ileri sürerek sigara içmenin mubah olduğu görüşünü ileri sürmüştür.

2. Diğer bir grup İslâm bilgini ise, sigara içmeyi doğru bulmamakla birlikte, "haram" da diyemedikleri için "mekruh" olarak nitelendirmişlerdir.

3. Üçüncü bir grup ise, sigara içmeyi, özellikle tiryakilik derecesinde sigara alışkanlığını sağlık açısından zarara ve ekonomik yönden israfa yol açtığı, nafaka yükümlülüğünü ihlâl ettiği gerekçesiyle "haram" saymışlardır.

Günümüz İslâm bilginlerinin genel eğilimini yansıtan bir değerlendirme yapmak gerekirse şunlar söylenebilir: Her şeyden önce, sigara içme hakkında dinî bir hükmün ve şâriin yasağının bulunmadığını söylemek doğru olmaz. Şer‘î hükümler belli ilkelere dayalıdır ve birtakım gayelere yöneliktir. Naslar her mesele hakkında ayrıntılı ve münferit hüküm vermek yerine genel kurallar ve ölçüler koymuş olup, müslümanlar önlerine çıkan meseleleri nasların koyduğu bu ilke ve ölçülere, gözettiği gayelere göre anlamak ve değerlendirmek zorundadırlar. Bu itibarla sigara hakkında muhtemel fıkhî hükmü, belli açılardan ele alıp tartışmak ve çıkan sonuca paralel bir değerlendirmeye gitmek gerekmektedir.

a) Zarar. Sigaranın zararsız olduğunu söylemek, artık bugün ilmen ve tıbben imkânsız olduğuna göre, konunun dinî yasaklar çerçevesinin tamamen dışında düşünülemeyeceği şüphesizdir. Bilim adamları sigaranın ihtiva ettiği nikotinin ve sigara dumanının bünyede kanserden, sinir sistemlerinde bozukluğa kadar bir dizi zarar ve hastalığa yol açtığından söz etmektedir. Kur'an'da, *"Kendinizi elinizle tehlikeye atmayın..."* (el-Bakara 2/195) buyu-

rulmuş, Hz. Peygamber de, *"Ne doğrudan zarar verme ne de zarara zararla karşılık verme vardır"* (İbn Mâce, "Ahkâm", 17; *el-Muvatta'*, "Akzıye", 31) diyerek bir kimsenin kendine ve başkalarına zarar vermemesinin temel bir dinî ilke olduğunu vurgulamıştır. Sigaranın hem içene hem de çevresinde bulunan kimselere zarar verdiği göz önüne alınınca hem Allah hakkının hem de kul hakkının birlikte ihlâl edildiği söylenebilir.

b) İsraf. İsraf malı boş yere harcamaktır. Kur'an'da, *"Yiyiniz, içiniz, fakat israf etmeyiniz"* (el-A'râf 7/31) buyurulmuş, Resûl-i Ekrem de daima mutedil, ölçülü davranmayı emretmiş, malın boşa harcanmasını yasaklamıştır. Sigara için yapılan harcamanın, sigara bağımlısı şahsın bu bağımlılığı göz önünde bulundurulursa israf olmayacağı, hatta önemli bir bünyesel ihtiyacının karşılanması sayılabileceği görüşü -harcama boşa olmanın ötesinde zararlı da olduğu için- tutarlı değildir. Harcama yapan kişinin zengin olması da bu harcamanın israf olmasını önlemez.

c) Nafaka Yükümlülüğü. Aile reisi erkekler eşinin, çocuklarının ve aile fertlerinin, muhtaç yakınlarına bakan erkekler de onların nafakalarını karşılamakla yükümlüdür. Böyle bir malî yükümlülük altında bulunan kimselerin nafaka yükümlülüğünü aksatacak şekilde sigaraya para vermesi de dinî olduğu kadar insanî ve ahlâkî açıdan da kabul edilemez bir durumdur.

Sigara içmenin fıkhî hükmü başta zarar, israf ve nafaka yükümlülüğü olmak üzere çeşitli açılardan ele alınabilir. Böyle olunca sigara içmenin hükmü hakkında kesin ve genel bir hüküm vererek "haram" demek yerine, bu konuda bu açılardan bazı ayırımlar yaparak farklı durumlarda farklı hükümler vermek, her bir durumu kendi şartları içerisinde değerlendirmek daha doğru görünmektedir.

Hem içene hem de o ortamda bulunan şahıslara ve çevreye verdiği zararlar, israf ve hakların ihlâline yol açabileceğinin kuvvetle muhtemel olması dikkate alınarak, sigara içmenin kural olarak dinen "harama yakın mekruh" sayılması gerekir. Ancak bedene verdiği zarar ilmen ve tıbben açıklık ve kesinlik kazanmışsa, açık bir israfa ve kişinin nafaka yükümlülüğünü etkileyip aile fertlerinin ve bakmakla yükümlü bulunduğu kimselerin nafakasını kısmasına yol açıyorsa, zorunlu harcamalardan ve aslî ihtiyaçlarından bile fedakârlık yapmaya zorluyorsa, o takdirde sigara içmenin dinen de "haram" olduğu söylenebilir.

Nargile ve enfiye gibi alışkanlıklar da bu çerçevede değerlendirilebilir.

B) Uyuşturucu Maddeler

Esrar, afyon, eroin, kokain, morfin gibi uyuşturucu maddeler, alkollü içkilerin vücutta meydana getirdiği tesiri fazlasıyla taşımakta; bünyede ve toplumda yol açtığı zararlar da o ölçüde büyük olmaktadır. Bununla birlikte uyuşturucu maddelerin kullanımı, çok eski dönemlerden beri insanlığın önemli kötü alışkanlık ve problemlerinden birini teşkil etmiştir.

Bu kötü alışkanlığın ve hastalığın sebepleri arasında, insanın zaafları, sorumluluktan kaçışı, eğitimsizlik, insanların birbirini olumsuz yönde etkilemeleri ve kötü çevre şartları, lüks ve gösterişe dayalı suni hayatın verdiği tatminsizlik, mânevî boşluk, ideal yoksunluğu, fakirlik ve yalnızlığın verdiği çaresizlik vb. gösterilebilir. İslâm dini kişiyi içki ve uyuşturucu madde kullanımına iten sebeplerle ayrı ayrı mücadele ettiği, her birine mâkul bir açıklama getirdiği gibi, sarhoşluğu ve uyuşturucu madde kullanımını da kesin bir üslûpla yasaklamıştır. Kur'an'da geçen içki yasağı (el-Mâide 5/90), sarhoşluk veren, insanın aklî ve ruhî dengesini bozan bütün katı ve sıvı maddeleri kapsar. Hadislerde de her sarhoşluk veren şeyin haram olduğu bildirilmiş (Buhârî, "Vudû'", 81, "Eşribe", 4, 10), çoğu sarhoşluk veren şeyin azının da haram olduğu, her sarhoşluk veren şeyin içki (hamr) hükmünde olduğu belirtilmiştir (Müslim, "Eşribe", 73-75; Ebû Dâvûd, "Eşribe", 5). Şu halde haram hükmünün illeti olan sarhoş etme, uyuşturma özelliğini taşıyan maddeleri vücuda almak haram hükmünü alır.

Uyuşturucu maddelerden esrar çok eski dönemlerden beri dünyanın birçok bölgesinde özellikle de Uzakdoğu'da bilinmekle birlikte İslâm'ın geldiği bölge ve dönemin insanlarınca fazla bilinmediği için Kur'an'da ve Sünnet'te o dönemin yaygın içkisi olan şarap (hamr) üzerinde durulmuş ve yasak bu örnek üzerinden anlatılmıştır. Esrarın İslâm dünyasına, XII. yüzyıldaki Tatar istilâsı sırasında girdiği rivayet edilir. O dönemden sonra yazılan fıkıh kitaplarında esrarın da insan beden ve ruh sağlığını içki gibi olumsuz şekilde etkilediği, sarhoşluk ve uyuşukluk verdiği ve dinen haram olduğu hükmüne yer verilmeye başlanmış, fetvalar da bu yönde olmuştur. Yine bu literatürde afyon üzerinde de durulmuştur (beng-ü bâde).

İslâm'ın emir ve yasaklarındaki genel amaçlar dikkate alındığında İslâm'ın bu konudaki yasağının sadece şaraba veya belirli alkollü içkilere mahsus olmadığı, aklî ve ruhî dengeyi bozan, sinir sistemini uyuşturup beynin işlevlerini etkileyen, kişinin irade ve düşünme gücünü tamamen veya kısmen yok eden her türlü keyif verici uyuşturucunun da aynı yasak kapsamına girdiği görülür. Hatta bugün modern tıp, psikoloji ve toplum bilimleri esrar, afyon, eroin, kokain gibi uyuşturucu maddelerin insan sağlığı ve top-

lum düzeni için içkiden de zararlı ve tehlikeli olduğunda birleşmektedir. Uyuşturucu maddeler kişileri giderek dış dünyadan koparıp kendine bağımlı yapmakta, her türlü kötülük ve suçu işlemeye hazırlamakta ve âdeta insanı kendi öz kimliği olan insanlığından soyutlamaktadır. Bu kötü alışkanlık toplumda birçok sapıklık ve hastalığın yayılmasının da temel etkenini oluşturmaktadır. Batı ülkelerinde sarhoşluk ve içki kısmen hoşgörülürken uyuşturucuya karşı yasal ve bilimsel planda büyük bir mücadele verilmesi bu yüzdendir. Bu ülkelerde bu konudaki çabaların sonuçsuz kalması ise, kişileri bu tür kötü alışkanlıktan alıkoyacak iç dinamiklerin bulunmayışı, dinî ve ahlâkî bağların çözülmüş, bencil ve çıkarcı bir yaşam tarzının egemen olmasıdır. İslâm içki ve uyuşturucu kullanımını sert cezaî müeyyidelerle önlemek yerine, fertlerin kendilerine, topluma ve yaratanına karşı sorumluluk ve saygı duymasını sağlayacak bir inanç ve ahlâk bilincine sahip olmasına öncelik vermiş ve bu oldukça etkili bir metot olmuştur. Müslüman toplumlarda içkinin ve özellikle uyuşturucu madde kullanımının Batı toplumlarına göre oldukça düşük olmasının temelinde İslâm'ın bu olumlu yaklaşımı yatmaktadır.

V. GİYİNME ve SÜSLENME

Canlılar içinde insana özgü bir davranış olan giyinmenin, örtünme ve güzel görünme şeklinde iki temel gayeye mâtuf olduğu görülür. Esasen tabii bir ihtiyacı ve yönelişi ifade eden örtünme ve süslenmenin dini ilgilendirmesi, insanların bu konuda taşıdığı zaafların, sapabilecekleri aşırılıkların ve olumsuz etkileşimlerin insanın aslî yapı ve kimliğini, cinsler ve insanlar arası münasebetlerin dengesini bozabileceği endişesidir. Bunun için de İslâm dininde, esasen serbesti ve mubah oluş temel kural olmakla birlikte, insanların zaaf ve temayüllerinin sapma noktasına varmasını ve toplumsal bünyenin bozulmasını önlemek maksadıyla örtünme ve süslenme ile ilgili bazı temel ölçüler ve kısıtlamalar getirilmiş, bunun dışında insanların kendi zevk, imkân ve kültürlerine göre giyinip kuşanmasına imkân verilmiştir. Bu yüzden de giyinme, örtünme ve süslenme konusunda fıkıh kültüründe yer alan bilgi ve önerilerin bir kısmı dinî metinlere dayalı hükümler iken bir diğer kısmı İslâm toplumlarının bu çerçevede oluşan ve asırlar boyu süregelen geleneğini, bilgi birikimini ve hayat tarzını yansıtır.

A) Örtünme

Genellikle, örtünmenin bütün canlılar arasında sadece insana mahsus bir meziyet olduğu söylenir ve bu doğrudur. Bazı uç ve münferit yönelişler ha-

riç tutulursa çıplaklık her dönemde toplumsal vicdan ve sağduyu tarafından arsızlık ve hayasızlık olarak görülmüştür. Bununla birlikte birey ve toplumlar örtünme konusunda öteden beri farklı din ve kültürlerin, moda, dış tesir, yabancılaşma ve toplumsal çözülme gibi değişik sebep ve tesirlerin sonucu farklı ölçü ve anlayışlara sahip olmuştur. Bunun için de kılık kıyafet ve örtünme konusunda, bölgeler hatta aynı din ve ülke mensupları arasında farklı çizgilere rastlanması şaşırtıcı olmamaktadır.

İslâm dininin örtünme emri, ferdin ruh sağlığını, fıtrî yapı ve onurunu, toplumun genel ahlâkını koruma, cinsler ve insanlar arası münasebetlerde dengeyi gözetme, insan haysiyetine yakışır bir cinsî hayat ve aile hayatı kurma gibi çeşitli gayelere yöneliktir. Örtünmede erkekle kadının farklı hükümlere tâbi olması da iki ayrı cinsin yaratılış özellikleri gözetilerek yapılmış bir ayırımdır.

Vücudun açılması, gösterilmesi ve bakılması dinen haram olan yerlerine ve organlarına dinî literatürde **avret** tabir edilir. **Setr-i avret** tabiri erkek ve kadının namaz dışındaki örtünme vecîbesini de belirtmekle birlikte daha çok namaz esnasında belli uzuvların örtülmesini ifadede kullanılır. Namazda avret yerinin örtülmesi dinî bir görev ve namazın geçerlilik şartı olduğu gibi, namaz dışında da yine dinî bir vecîbe niteliğindedir. Ancak örtünmenin sınırı cinslere ve arada mahremiyetin (evlenme engeli sayılacak derecede yakınlığın) bulunup bulunmamasına göre farklılık taşıyabilir. Bunun için de fıkıhta örtünme; namazda örtünme, yakınlara ve yabancılara karşı örtünme şeklinde üç ayrı açıdan ele alınabilir.

Erkeğin namazda örtülmesi gereken yeri ile namaz dışında erkeklere ve karısından başka kadınlara karşı avret yeri, göbek ile diz kapağı arasında kalan bölgedir. İslâm âlimlerinin çoğunluğunun görüşü bu olup avret yerinin sınırı ve derecelendirilmesi konusunda aralarında bazı görüş farklılıkları vardır.

Kadınların kadınlara ve mahremlerine yani aralarında devamlı evlenme engeli bulunan erkek akrabasına karşı avret yeri, Hanefî ve Şâfiîler'e göre erkeğin erkeğe karşı avret yeri gibidir. Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinde ağırlıklı görüş, kadının mahremi erkekler yanında el, yüz, baş, boyun, kol, ayak ve baldır hariç bütün vücudunun avret olduğu ve örtülmesinin gerektiği yönündedir.

Kadının yabancı erkekler yani mahremi olmayan erkekler karşısında avret yeri yüzü, el ve ayakları hariç bütün vücududur. Bu Hanefî mezhebinin

görüşü olup diğer fıkıh mezheplerine göre kadının ayakları da avrettir. Ebû Yûsuf'tan, kadının dirseklere kadar kolunu avret saymayan bir görüş de rivayet edilir. Erkek ve kadının namazda ve namaz dışında örtünmesiyle ilgili fıkhın klasik doktrininde yerleşik görüş özetle böyledir.

Erkeğin ve kadının örtünmesiyle ilgili Kur'an'da ve Sünnet'te yer alan hükümlere gelince; Kur'an'da konunun ilke bazında ve ahlâkî bir referansla ele alındığı ve özellikle kadınlar için bazı hükümler getirildiği, sünnette de ilâve bazı kurallardan söz edilip bazı ayrıntıların verildiği görülür. Kur'an konuyla ilgili olarak, erkeklerin gözlerini harama bakmaktan sakındırmaları, ırzlarını korumaları istenmekle birlikte (en-Nûr 24/30) namazda veya namaz dışında hangi uzuvlarını örtmeleri gerektiğinden söz edilmez. Aynı âyette ve devamında kadınların da namus ve iffetlerini korumaları, harama bakmaktan gözlerini sakındırmaları istenir ve ilâve olarak, *"Görünen kısımlar müstesna olmak üzere ziynetlerini teşhir etmesinler. Başörtülerini yakalarının üzerine örtsünler. Kocaları, babaları... hariç başkasına ziynetlerini göstermesinler. Gizlemekte oldukları ziynetleri anlaşılsın diye ayaklarını yere vurmasınlar"* hükmü yer alır. Bir başka âyette de (el-Ahzâb 33/59) kadınların bir ihtiyaç için dışarı çıktıkları zaman *"dış örtülerini üstlerine almaları"* istenir ve bunun *"onların tanınması ve incinmemesi için en emin yol"* olduğu bildirilir.

Erkeğin ve kadının namus ve iffetlerini korumaları ve kadının örtünmesi gereğinden söz eden bu âyetlerde, örtünme için belli bir şekil şartı ve model önerilmediği görülür. Bu sebeple de Kur'an'ın bu anlatımından yola çıkarak kadınların ancak çarşaf ve peçe ile dışarı çıkabileceği, yabancı erkeklerin yanında ağız ve burnunu örtmesi, hatta bir gözünü kapatması gerektiğini söylemek isabetli olmaz. Dikkat edilirse konuyla ilgili Kur'an âyetleri, kadın ve erkeğin fitneye ve şüpheye sebep olmayacak, karşı cinsin arzusunu kışkırtmayacak, ağır başlılığını koruyacak tarz ve biçimde örtünmesini istemektedir. Bundan, vücut hatlarını gösterecek kadar dar ve ince elbiselerin giyilmesinin doğru olmadığı sonucu çıkar. Buna karşılık erkeklerin şalvar, kadınların etekleri yerlerde sürünen uzun etek ve pardösüler giymesi dinin gereği olarak değil de kişisel tercih ve zevk olarak görülmelidir.

Hz. Peygamber'in sünnetinde de örtünmenin dinî ve ahlâkî cephesi sürekli vurgulanmış, giyim ve kuşamda sadelik, tabiilik ve temizlik tavsiye edilmiş, elbisenin vücudun hatlarını belli etmemesi ve içini göstermemesi üzerinde durulmuş, cinsler arası farklılık ve diğer din mensuplarına benzememe ilke olarak benimsenmiş, erkek ve kadının örtünme sınırlarıyla ilgili olarak da fıkıh doktrinindeki görüşlere kaynaklık yapacak birtakım ölçü ve

açıklamalar yer almıştır. Meselâ bir hadiste Hz. Peygamber şöyle buyurur: *"Cehennemliklerden iki sınıf vardır ki, ben onları dünyada görmedim: Birincisi ellerindeki öküz kuyruğu gibi kırbaçlarla halkı kırbaçlayan kimselerdir. İkincisi giyinmiş çıplak, kalçasını oynatarak, kırıtarak, salınarak yürüyen, başları deve hörgücü gibi kadınlardır. Bunlar cennete giremezler, onun kokusunu da alamazlar. Halbuki onun kokusu çok uzun mesafelerden alınır"* (Müslim, "Libâs", 125). Bir başka hadiste de Resûl-i Ekrem ince bir elbise giymiş olan baldızı Esmâ'ya *"Ey Esmâ! Bulûğa erdikten sonra kadının* -yüz ve ellerine işaret ederek- *şu ve şundan başka yerlerinin görülmesi doğru olmaz"* buyurmuştur (Ebû Dâvûd, "Libâs", 31). Sünnette yer alan belirlemelerde o günkü toplumun telakkilerinin, bölgesel şartların ve toplumsal ahlâkın belli bir payı bulunmakla birlikte, örtünme hadisesi ağırlıklı olarak insan tabiatıyla ve cinsler arası iletişim ve etkileşimle ilgili bir konu olduğundan konunun evrensel ve kalıcı boyutu da ihmal edilemez ölçektedir.

Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn döneminden itibaren de, müslümanlar, aralarında ayrıntı sayılabilecek bazı farklılıklar bulunmakla birlikte Resûlullah tarafından getirilen ölçü ve açıklamaları bütün asırlarda ve bölgelerde belli hatlarıyla korumuş ve yaşatmışlar, örtünmeyi ahlâkî ve insanî olduğu kadar dinî bir vecîbe olarak da görmüşlerdir. Örtünmenin iffet ve namusu korumak, tanınmayı ve incinmemeyi sağlamak gibi bazı hikmetleri, yani olumlu sonuç ve yararları bulunduğu doğru olsa bile örtünme vecîbesinin böyle bir gayeye kilitlenerek açıklanması, bu gayenin bulunmadığı veya başka yollarla elde edildiği durumlarda örtünmenin gerekmeyeceği görüşü doğru olmaz. Bunun için de, şekil ve ayrıntı yönüyle mahallî ve kültürel bazı özellikler ve farklılıklar taşıması dinen müsamaha ile karşılanmış olsa bile, esas itibariyle örtünmenin dinin emri ve gereği olduğu hususunda müslümanlar arasında bir görüş ayrılığı zuhur etmemiştir.

B) İpekli Elbise ve Kumaş Kullanımı

İslâm her alanda olduğu gibi giyim kuşamda da itidal esasını getirmiş, Kur'an'da sıklıkla ölçülü hareket etmek, aşırılığa, lüks ve gösterişe kaçmamak tavsiye edilmiş, Hz. Peygamber de hayatı boyunca daima şık, temiz, sade ve güzel giyinmiş ve bunda da her zaman için itidali korumuştur. İslâm'ın giyim ve kuşama kural olarak müdahale etmediğini, bu konuda kişilerin zevk ve tercihlerine önem verdiğini, sadece zorunlu ve gerekli gördüğü müdahaleleri yapmakla yetindiği bilinmektedir. Bunun için de, dinin giyinme ile ilgili kısıtlamaları sınırlı sayıda kalmıştır. İşte bu kısıtlamalardan biri de ipeğin kullanımında erkekler için bazı yasakların getirilmiş olmasıdır.

Peygamberimiz altın ve gümüşün kullanımında olduğu gibi ipeğin giyim ve kullanımında da, kadınlar için daha toleranslı davranırken erkekler için bazı sınırlamalar getirmiştir. İnsanın altın, gümüş, inci, ipek gibi kıymetli maden ve eşyaya düşkünlüğü sebebiyledir ki Kur'an'da cennet hayatının tasvirinde bu öğeler sıklıkla kullanılır (bk. el-Kehf 18/31; el-Hac 22/23; el-Fâtır 35/33; ed-Duhân 44/53; el-İnsân 76/12, 31). Dünyada ipeğin kullanımına gelince, Kur'an'ın lüks ve israfı, gösteriş ve böbürlenmeyi yasaklayan genel hükümleri dışında doğrudan ipeğin giyilmesini ve kullanımını konu alan özel bir ifadesi yoktur. Hadislerde ise ipekle ilgili erkeklere mahsus bazı kayıt ve yasaklamalar getirilmiştir. Ancak bu konudaki sınırlamaları, ipeğe ait özel bir hüküm olarak almak yerine dinin, giyim kuşamla, altın ve gümüşün kullanımıyla, yeme içme ve tüketimle alâkalı diğer ilke ve hükümleriyle birlikte ele almak ve bunları İslâm'ın genel amaç ve prensiplerinin bir parçası veya örneklendirmesi olarak değerlendirmek daha isabetli görünmektedir.

İpekli elbise giyme ve ipekli kumaş kullanma ile ilgili hadislerin başlıcaları şöyle sıralanabilir:

1. *"İpeği dünyada giyen âhirette giyemeyecektir"* (Buhârî, "Libâs", 25; Müslim, "Libâs", 2; Tirmizî, "Edeb", 1).

2. Sahâbeden Huzeyfe, Medâin'de bulunduğu bir sırada içmek için su istemiş, o bölgenin ileri geleni ona gümüş bir kapla su getirince de, kabı elinden fırlatmış ve Hz. Peygamber, *"Altın, gümüş, ipek ve dîbâc dünyada onlar için, âhirette sizin içindir"* buyurdu demiştir (Buhârî, "Libâs", 25).

3. *"İpek ve altın ümmetimin kadınlarına helâl, erkeklerine haramdır"* (Buhârî, "Libâs", 30).

4. Sahâbeden Berâ b. Âzib şöyle demiştir: *"Hz. Peygamber bize yedi şeyi emretti, yedi şeyi de yasakladı. Hastaları ziyaret etmeyi, cenazenin arkasından gitmeyi, hapşırana iyi dilekte bulunmayı, yemini yerine getirmeyi, mazluma yardım etmeyi, davete icâbet etmeyi ve selâmı yaymayı emretti. Altın yüzük kullanmayı, gümüş kaptan içmeyi, eyerlerin üzerine konan ipek örtü (meyâsir) kullanmayı, ipek ile nakışlanmış kumaş (kassî) kullanmayı, ipek (harîr), kalın ipekli kumaş (istebrak) ve erişi ve argacı (çözgüsü ve atkısı) ipek olan kumaş (dîbâc) giyinmeyi yasakladı"* (Buhârî, "Libâs", 45; Müslim, "Libâs", 1).

5. Hz. Ömer, satılmakta olan bir ipek elbise görmüş ve Hz. Peygamber'e "Yâ Resûlellah! Şu elbiseyi satın alsan da, hem sana gelen heyetleri kabul sırasında, hem de cuma günleri giysen!" demişti. Resûl-i Ekrem, *"Bunu*

ancak nasipsizler giyer" buyurmuştur. Hz. Peygamber, bu olaydan bir müddet sonra Ömer'e ipek bir elbise göndermiş, Ömer, "İpek elbise konusunda o söylediklerinden sonra bana ipek elbise mi gönderiyorsun" diyerek şaşkınlığını ifade edince Resûlullah, *"Ben bunu sana satasın ya da birine veresin diye gönderdim"* buyurmuştur (Buhârî, "Libâs", 25, 30).

6. Ali b. Ebû Tâlib şöyle bir rivayette bulunmuştur: "Hz. Peygamber, bana ipek bir elbise göndermişti. Ben bunu giyerek dışarı çıktım. Hz. Peygamber'in yüzünde kızgınlık ifadesini görünce elbiseyi hanımlar arasında paylaştırdım" (Buhârî, "Libâs", 30).

7. Berâ b. Âzib şöyle bir olay nakletmiştir: "Hz. Peygamber'e ipek bir elbise hediye edilmişti. Biz bu elbiseye dokunuyor ve güzelliğine duyduğumuz hayranlığı dile getiriyorduk. Hz. Peygamber *'Siz buna çok mu güzel diyorsunuz! Sa'd b. Muâz'ın cennetteki mendilleri bundan daha hayırlıdır'* buyurdu" (Buhârî, "Libâs", 26).

8. Ebû Osman en-Nehdî şöyle bir olay nakletmiştir: "Biz Utbe b. Ferkad ile Azerbaycan'da bulunduğumuz sırada bize Ömer'den bir mektup geldi. O mektupta, -işaret ve orta parmağını göstererek- şu kadarlık miktar hariç, Hz. Peygamber'in ipeği yasakladığı yazılıydı. Anladığımız kadarıyla şu kadarcık miktar sözüyle elbise üzerinde bulunan alâmeti (alem) kastediyordu" (Buhârî, "Libâs", 25).

9. "Hz. Peygamber'e ipek bir ferace hediye edilmişti. Hz. Peygamber bunu giydi ve namaz kıldı. Sonra ondan pek hoşlanmamış bir biçimde üzerinden çıkararak *'Bu müttakilere yakışmaz'* buyurdu" (Buhârî, "Libâs", 12).

10. Bir rivayette de Hz. Peygamber'in, Züheyr ve Abdurrahman'a yakalandıkları cilt hastalığı sebebiyle ipek elbise giyme hususunda ruhsat verdiği haber verilir (Buhârî, "Libâs", 29).

İslâm bilginleri, ipekli kumaş kullanımı ile ilgili görüşlerini çoğunlukla bu hadislere dayandırmışlardır. Bilginlerin çoğunluğu, söz konusu hadislerden hareketle ipek giymenin erkeklere haram olduğunu ileri sürmüşlerdir. İbnü'l-Arabî, ipek giymenin hükmü ile ilgili olarak, çeşitli durumlara göre, on kadar görüş bulunduğunu ifade etmiştir.

Hanefî mezhebinin üç büyük imamı (Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed) erkeklerin, savaş durumu dışında ipek giymesinin câiz olmadığı görüşündedir. Ebû Hanîfe'ye göre bu hüküm savaş durumu için de geçerlidir. Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre ise, savaş durumunda ipek giyilebilir. Şu var ki bu iki imam, ipeğin savaş durumunda giyilebilmesi için, bedeni silâha

karşı koruyacak sağlamlıkta olmasını şart koşmuşlardır. Yine üç Hanefî imama göre, ipeğin atkısı veya örgüsü ipek değilse, savaş durumu dışında giyilmesinde bir beis yoktur. İmam Mâlik'ten meşhur görüş, ipeğin erkeklere savaşta da câiz olmadığı yönündedir.

Şâfiî âlimlerinden Nevevî bu konuda şu açıklamayı yapar: "İpek, istebrak, dîbâc ve kassî giymek erkeklere haramdır. Kişinin bunu böbürlenmek amacıyla giymesiyle başka amaçla giymesi arasında fark yoktur. Fakat bir deri hastalığı sebebiyle giymişse bu takdirde haram değildir. Kadınların ipek giymesi ise mubahtır". Nevevî bu görüşü bilginlerin çoğunluğuna nisbet ettikten sonra, ipeğin erkeklere de mubah olduğunu ileri sürenlerin bulunduğunu, bu arada İbnü'z-Zübeyr'in ipeğin gerek erkeklere gerekse kadınlara mubah olduğu kanaatini taşıdığını belirtmiştir. Öte yandan, çocuklara bayram günlerinde ipekli elbise giydirilmesinde bir beis olmadığını ifade eden Nevevî, bu yasağın sırf ipekli kumaşlar için geçerli olduğunu, ipeği daha fazla olmamak kaydıyla ipek karışımı kumaşların giyilebileceğini kaydeder (Nevevî, *Şerhu Sahîhi Müslim*, XIV, 32-33, 38).

Hanbelî âlimlerden İbn Kudâme, Ahmed b. Hanbel'den gelen bir rivayete göre, ipek giymenin iyi geldiği bir hastalığın bulunması halinde ipek elbise giymenin câiz olduğunu, Mâlik'in bu durumda bile ipek giymeye ruhsat vermediğini belirtmiştir. İbn Kudâme ipeğin savaşta giyilmesi ile ilgili olarak da şunları söyler: "Bu konuda Ahmed'den iki rivayet vardır. Birinci ve kuvvetli olan rivayete göre, savaşta ipek giymek mubahtır. Çünkü ipeğin yasaklanış sebebi, gösteriş yapma, böbürlenme ve fakirlerin kalplerinin kırılmasıdır. Savaş durumunda gösteriş yapma, böbürlenme kınanmış değildir". İbn Kudâme, başka bir şey ile karışık dokunmuş ipek konusunda ise şunu kaydeder: "Haram olan, saf ipektir. Başka bir şeyle karışık dokunmuş kumaşta, ipeğin oranı daha fazla olmadığı sürece bu kumaştan yapılan elbisenin giyilmesinde bir sakınca yoktur" (İbn Kudâme, *el-Mugnî*, I, 588-590).

Netice itibariyle, İslâm bilginleri ilke olarak erkeklerin ipekli elbise giymesinin câiz olmadığında hemen hemen görüş birliğinde olup, bu ilkenin nasıl uygulanacağında ve hangi durumlarda erkeklere ruhsat tanınacağında farklı görüş ve ölçülere sahiptir. Meselâ, fakihlerin çoğunluğu savaş dışında, bir hastalığın tedavisi, soğuktan korunma, koruyucu hekimlik açısından gerekli görülme gibi bir ihtiyaç ve mazeretin bulunması halinde erkeklerin ipek giyebileceği, fakat ipek kumaştan yapılmış yorgan, döşek, minder, halı, kilim gibi eşyanın kullanımının da erkekler açısından giyinme hükmünde olduğundan câiz olmadığı görüşündedir. Ebû Hanîfe ile bazı Mâlikî fakihleri ise hadislerdeki yasağın ipekli kumaşın sadece giyilmesine mahsus bir hü-

küm olduğu, bu sebeple de ipeğin giyim dışı kullanımının câiz olduğu görüşündedir. Azınlıkta olsa da bazı âlimler ipekli kumaş giymenin hem kadınlara hem erkeklere haram veya ikisine de helâl olduğunu söylemektedirler.

İpekli Elbise İçinde Kılınan Namazın Hükmü. Hanefîler'e göre, ipekli elbise içinde kılınan namaz sahih olup iadesi gerekmez. Ancak ipekli elbise ile namaz kılmak mekruhtur. Ayrıca bu şahıs, giyilmesi yasak olan bir şeyi giydiği için de günah işlemiş olur. Şâfiî, Ebû Sevr ve bir rivayette Mâlik, "Bu kişi o anda ipekten başka bir elbise bulma imkânına sahip ise, namazı hemen iade etmelidir" demişlerdir.

Hz. Peygamber'in, Ömer'e ipek bir elbise gönderip, Ömer'in şaşkınlık ifade eden sözleri üzerine, *"Ben onu sana giyesin diye değil, satıp yararlanasın diye gönderdim"* buyurmuş olmasından hareketle bilginlerin çoğunluğu, ipekli eşyanın alınıp satılmasının ve hediye edilmesinin câiz olduğu sonucuna varmışlardır. Aynı şekilde Hz. Peygamber, Hz. Âişe'nin satın aldığı üzerinde resimler bulunan perdeyi kaldırtmış fakat yaptığı satım sözleşmesine ilişmemiştir. Bu iki uygulamadan hareketle kullanılması mekruh olan şeylerin ticaretinin mubah olduğu sonucu çıkarılmıştır.

Hadislerin genel içeriği göz önüne alınınca ipeğin lüks harcama kabul edildiği, böbürlenme ve övünmeye vesile olduğu ve bu sebeple de fakirlerin kalbinin kırılmasına yol açtığı için yasaklandığı anlaşılabilir. İpekle ilgili olarak Hz. Peygamber tarafından yerleştirilmeye çalışılan anlayışın, toplumun zengin ve fakir üyeleri arasında çatışmanın engellenmesine yönelik ve belirtilen yasağın bu açıdan önemli bir tedbir olduğu dikkatten uzak tutulmamalıdır. İpeğin o dönemin en şatafatlı ve lüks giysilerinden olduğu düşünülürse bu durum daha iyi anlaşılır.

Konuya ilişkin hadislerin bütününden anlaşıldığına göre, Hz. Peygamber ipekli giymeyi yasaklamakla hem müslümanları dünya nimetlerine gereğinden fazla dalıp âhireti unutmaktan korumak, hem de toplumda diğer insanların, özellikle üzerini örtecek bir parça elbiseyi bulmakta zorlanan fakir kimselerin rencide olmasını, toplumda lüks ve israfın yaygınlaşmasını önlemek istemiştir. Bu itibarla yasağı ipeğe ait özelliklere bağlamak ve sadece onunla ilgili olarak gelmiş sert bir yasak şeklinde anlamak yerine, müslümanları sade giyinmeye özendiren, lüks ve israftan, gösterişten, başkalarını rahatsız edici boyuttaki tüketimden kaçınmaya yönlendiren bir tavsiye ve tedbir olarak yorumlamak daha isabetli gözükmektedir. Buna göre, günümüzdeki aşırı tüketim araç ve usulleri de dolaylı olarak, bu nevi dinî emir ve tavsiyelerin kapsamına girmiş olmaktadır.

C) Süslenme ve Estetik Müdahaleler

Allah, insanı ve insanı çevreleyen varlıkları hayranlıkla seyredilmeye değer bir âhenk ve güzellik içinde yaratmış, insanı da estetik duygusuyla donatarak onu güzel görünmeye, güzele ve güzelliğe meftun kılmıştır. Kur'an'da Allah'ın dünyayı ve gökyüzünü çeşitli güzelliklerle süslediği, insanoğlu için dünyada birçok güzelliğin yaratıldığı, cennetin de hayal ötesi güzelliklerle dolu olduğu sıklıkla hatırlatılır (bk. Âl-i İmrân 3/14; el-Hicr 15/16; en-Nahl 16/8; el-Kehf 18/7; el-İnsân 76/11-22). Ancak Kur'an bütün bu nimet ve güzelliklerin geçici olup Allah'ı tanımaya, O'na şükredip kulluk etmeye vesile olduğu takdirde bir anlam kazanacağını, insanın dünya hayatının güzellik ve nimetlerine dalıp Allah'ı unutmasının, O'na nankörlük etmesinin de affedilmez bir yanlışlık olduğunu önemle vurgular (el-Kehf 18/46; el-Hadîd 57/20). İslâm bu çerçevede güzelliği, estetik değerleri, süsü ve süslenmeyi, insanın bu konudaki temayülünü tabii karşılamakla birlikte, gerek fert gerekse toplum açısından bazı kayıtlar getirmiş, bazan da yukarıda sözü edilen bilincin ve dengenin korunmasını istemiştir.

Kur'an'da *"Allah'ın kulları için yarattığı süsü ve güzel rızıkları kim haram kıldı? De ki; onlar dünya hayatında, özellikle kıyamet gününde müminlerindir"* (el-A'râf 7/32) buyurulmuş, insanın temiz ve güzel olması istenmiş, iyi ve güzel şeylerin helâl, kötü ve çirkin şeylerin ise haram kılındığı ifade edilmiştir (el-Mâide 5/4-5; el-A'râf 7/31, 160). Hz. Peygamber de, güzel giyinme hakkında vârid olan bir soruya *"Allah güzeldir, güzelliği sever"* (Müslim, "Îmân", 147) buyurarak cevap vermiş, kendisi de şahsi hayatında daima temiz ve düzenli olmuş, sade ve güzel giyinmeyi, güzel koku sürünmeyi teşvik etmiştir. Buna karşılık, Kur'an'da kadınların yabancı erkeklere ziynetlerini ve güzelliklerini göstermeleri, yolda bunu teşhir edecek hatta hissettirecek şekilde yürümeleri kınanarak (en-Nûr 24/31), süslenme ve güzelliğin yabancılara karşı cinsel çekicilik ve uyarı aracı olarak kullanılması yasaklanmıştır. Hz. Peygamber de kadınları ev içinde kocalarına karşı güzel olmaya, süslenmeye teşvik etmiş, fakat süslenmede ve ziynet eşyası kullanımında aşırılığa, lüks ve israfa kaçmayı yasaklamıştır. Erkeklerin ipek ve altını giyim, takı ve süs aracı olarak kullanmasını yasaklaması da benzeri bir anlam taşır.

İnsanın fıtrat ve doğuştan taşıdığı tabiî güzellik ve yapıyı çeşitli duygu ve akımların sonucu olarak değiştirmeye yönelmesinin ve bu amaçla yapacağı her türlü estetik ve tıbbî müdahalenin, giyim kuşam ve süslenmenin de

İslâm'da hoş karşılanmayışı, temelde insanların beden ve ruh sağlığını, ortak tabii ve ahlâkî değerlerini korumayı amaçlar.

İslâm insana özel bir önem vermiş, ilk yaratılış amacından başlamak üzere, dünya hayatından ölüm ve ölüm ötesine, bireysel yaşantısından sosyal etkinliklerine, ruh ve duygu âleminden beden ve şekline kadar hayatının her aşaması ve yönü ile ilgilenmiş, onu saygın ve şerefli mevkide görmek istemiştir. Nitekim Kur'an'da insanın yeryüzünde halife olmak üzere yaratıldığı (el-Bakara 2/30), çeşitli nimetler, imkânlar ve güzelliklerle donatıldığı, en güzel sûret ve sîrette, ölçülü ve dengeli bir biçimde yaratıldığı (el-Beled 9/3-9; el-Mülk 65/23; el-İnfitâr 82/6-8; et-Tîn 95/4) bildirilmekte, çeşitli telkin ve tedbirlerle insan hayatı, insanın aklî, ruhî ve bedenî güzellikleri korunmak istenmektedir.

Allah insanları en güzel şekilde, dengeli, âhenkli bir surette yaratmakla kalmamış, insanlara mâkul ve mutedil ölçüler içerisinde süslenmelerine, güzelliklerini korumalarına, güzel görünmelerine de izin vermiş, hatta bunu teşvik etmiştir. Kur'an'daki *"Ey Âdem oğulları, her mescide gidişinizde ziynetlerinizi takınız, yiyin için fakat israf etmeyin..."* hitabı (el-A'râf 7/31), Hz. Peygamber'in de *"Allah güzeldir, güzelliği sever"* buyurması bu anlamdadır. Buna karşılık, insanın yaratılıştan gelen özellik ve şeklini değiştirmeyi, fıtratı bozmayı hedef alan tasarruf ve müdahaleleri yasaklamış, yaratılışı değiştirmenin şeytanın emrine uyma olacağı bildirilmiştir (en-Nisâ 4/119).

Burada vücudun fıtrî yapısına müdahale ve onda bazı tasarruflarda bulunma şeklinde tezahür eden davranışlar birkaç alt başlık altında incelendikten sonra konuya ilişkin ortak ölçü ve kurallara işaret edilecektir.

a) Saçla İlgili Tasarruflar

Sahih hadis kitaplarının hepsi, Hz. Peygamber'in dökülen saçın yerine saç eklemeyi ve ekletmeyi yasakladığını rivayet ederler. Nitekim Buhârî ve Müslim'in rivayetine göre, ensardan bir câriye evlendikten sonra hastalanmış ve saçı dökülmüştü. Ailesi ona takma saç bağlamak istediler ve bunu Resûlullah'tan sordular. Hz. Peygamber bunun üzerine, *"Allah, saç ekleyene ve eklettirene lânet etsin"* buyurarak bunu yasakladı (Buhârî, "Libâs", 83; Müslim, "Libâs", 117). Aynı şekilde, ensardan bir kadın oğlunun evlenmek üzere olduğunu, saçının da bir hastalık sebebiyle döküldüğünü, düğün öncesi başına saç ekletmek istediğini açıklayarak durumu Hz. Peygamber'e arzetti. O da, *"Allah (başına) saç ekleyene ve eklettirene lânet etsin"* buyurdu (Müslim, "Libâs", 115).

Hadis kitaplarında sahâbe arasında benzeri olayların ve taleplerin olduğu, fakat hepsinde de Resûlullah'ın, saça saç eklemeyi, dökülmüş saçın yerine başkasının saçını takmayı yasakladığı rivayetleri vardır. Hadislerde geçen lânetin, kuvvetli bir yasaklama üslûbu olduğunu belirten İslâm hukukçuları da, erkek veya kadının ister hastalık ve saç dökülmesi sebebiyle, isterse güzellik kastıyla saçına saç eklemesini, başına başkasının saçını (peruk) takmasını câiz görmemişlerdir. Çünkü bunda hem tabii ve fıtrî şekli değiştirme hem de karşısındaki insanlara genç ve farklı görünerek onları yanıltma vardır. Bu sebeple insan saçı haricinde ipek, iplik, yün vb.den peruk takmayı da, aynı şekilde fıtratı değiştirme ve insanları aldatma bulunduğu için, câiz görmeyenler vardır. Çoğunluk ise bunu câiz görür. Ancak dinen necis sayılan kıl ve tüylerden yapılan peruğun kullanılmasının ise câiz olmadığı belirtilmiştir.

Hadislerdeki yasağı, insanın herhangi bir cüzünü kullanmanın insanoğluna hürmeten câiz olmayışı illetiyle açıklayanların görüşünden ziyade, bu yasağı, Allah'ın yarattığı şekli değiştirme ve insanları aldatma illetine dayandıranların görüşü daha isabetli gözükmektedir. Böyle olunca kullanılan malzeme ne olursa olsun, bir erkeğin veya kadının başına saçtan veya görünüş olarak saça benzeyen bir maddeden peruk takmasının Hz. Peygamber tarafından hoş karşılanmadığı; ancak, saçı dökülen kimsenin tedavi ile bunu önlemesinin veya yeniden saç bitmesini sağlamasının câiz görüldüğü söylenebilir.

İslâm öncesi dönemde kadınlar, kocalarının ölümü ve savaş gibi durumlarda bir elem ve musibet ifadesi olarak saçlarını kazıtırlardı. İslâm bu âdeti yasaklamış, Hz. Peygamber de kadınların saçlarını kısaltabileceklerini fakat tıraş edip kazıtmalarının doğru olmadığını belirtmiştir.

Yine hadislerde, o dönemde daha çok hıristiyanlar arasında yaygın olan bazı saç tıraşı şekilleri, muhtemelen İslâm ümmetinin kişilik zaafına uğramaması, onur ve izzetini koruması gibi amaçlarla tasvip edilmemiştir (bk. Müslim, "Libâs", 113; Ebû Dâvûd, "Tereccül", 14).

Saçta ağaran kılları yolmaya gelince, Hz. Peygamber bu konuda *"Ak saçlarınızı yolmayın, saç ve sakalını müslüman olarak ağartan kimse için o saç ve sakal kıyamet gününde nur olacaktır"* buyurmuşlardır (Ebû Dâvûd, "Tereccül", 17). Bu sebeple de İslâm bilginleri, bir kimsenin saçındaki ağaran kılları yolmasını genelde mekruh saymışlar, evlenmek üzere olan bir kimsenin ise bu şekilde daha genç görünmesinin haram derecesinde mekruh olduğu belirtilmiştir.

Saç boyamaya gelince, Hz. Peygamber saçları bembeyaz olmuş bir sahâbîyi görünce, *"Şu beyaz saçların rengini bir şey ile (boyayıp) değiştiriniz. Fakat siyaha boyamaktan kaçınınız"* buyurmuştur (Müslim, "Libâs", 79). O dönemde yaşlı yahudi ve hıristiyanlar saç ve sakallarını boyamazlardı. Bunun için de Hz. Peygamber, *"Yahudi ve hıristiyanlar (saç ve sakallarını) boyamaz. Onlara muhalefet ediniz (de boyatınız)"* buyurmuştur (Müslim, "Libâs", 80). Ancak burada bir emirden ziyade ruhsat ve müsaade söz konusudur.

Konuyla ilgili hadisleri değerlendiren İslâm bilginleri saçın siyah dışındaki renklerle boyanmasını, kına ile boyanmasını kural olarak câiz görmekle birlikte, üçüncü şahısların yanlış anlamasına ve aldanmasına yol açacağı için saçların siyahla boyanmasının cevazında mütereddit davranmışlardır. Kadınların saçlarını siyaha boyatması ise umumiyetle câiz görülür.

b) Kaş Alma-Kıl Yolma

Kadına nisbetle yüz, güzelliğin aynası ve odak noktasıdır. Yaratılışın güzelliği de onda tezahür eder. Allah her şeyi olduğu gibi yüzü de cemalinin bir tecellisi olarak âhenkli, dengeli ve mükemmel yaratmıştır. Gerek bu anlayışın esas alınması, gerekse Hz. Peygamber'den rivayet edilen bazı hadisler sebebiyle, yüzdeki kılları yolmanın, kaşları inceltme (aldırma) ve kirpikleri uzatmanın şer'î hükmü İslâm âlimlerini bir hayli meşgul etmiştir.

Hz. Peygamber bir hadislerinde, *"Allah yüz tüylerini yolan ve yolduran kadına lânet etsin..."* buyurmuş olup (Buhârî, "Libâs", 84; Müslim, "Libâs", 120), bu yasağın hangi nevi fiilleri kapsadığı İslâm hukukçuları arasında tartışma konusu olmuştur.

Çoğunluğa göre kadının, kocası için ve onun izniyle yüzünde biten kılları alması, makyaj yapması, hatta kaşını düzeltmesi/inceltmesi câiz olup hadisteki yasak, kadının dışarı çıkmak için yüz kıllarını yolması ve kaş aldırması ile ilgilidir. Mâlikîler de dahil bir grup âlim ise, bunu yaratılışı değiştirme olarak değerlendirdiğinden her ne surette olursa olsun câiz görmemekte veya mekruh görmektedir. Hadiste yasaklanan kıl koparmayı, yüzde sonradan biten ve yüzü çirkinleştiren yüz kıllarını koparma değil de, kaşları inceltmek veya yukarı kaldırmak için kaş kıllarını yolma olarak anlamak daha doğru görünmektedir.

Hadiste gerek saç ekleme ve boyama, gerekse yüz kıllarını yolma hakkında vârit olan yasak, yaratılışı değiştirme, insanları aldatma, farklı görünme gibi gayelerle yapılan sunî müdahalelerle ilgilidir. Yoksa saçları bitmeyen veya anormal bir şekilde dökülen kimsenin, erken yaşta saçı ağaran,

yüzü/vücudu anormal bir şekilde kıllanan çocuğun tıbbî müdahale ile, ilâçla veya ameliyatla tedavi olup normal bir yapıya kavuşturulmasında bir sakıncanın olmadığı açıktır. Günümüzde yanlış ve bilinçsiz bir şekilde kullanılan ilâçların, tabiat dengesindeki bozuklukların vücudun hormonal dengesini de bozduğu ve bazan bu tür tedavi ve müdahaleleri kaçınılmaz kıldığı âşikârdır.

c) Vücutta Kalıcı İz Bırakan Tasarruflar

Dövme (veşm) yaptırma, Hz. Peygamber'in hadislerinde şiddetle yasaklanıp lânetlenmiş (Buhârî, "Libâs", 85-87; Müslim, "Libâs", 119), İslâm bilginleri de bunu, Allah'ın yarattığı şekil ve surette kalıcı değişiklik meydana getirdiği için câiz görmemişlerdir. Hatta başta Şâfiîler olmak üzere bir grup âlim, dövme yapılan yerde biriken kanın necis, pis olduğunu, dövmeyi yok etmenin vâcip olduğunu da ilâve ederler.

Dişlerin güzellik için törpülenerek seyrekleştirilmesi de (teflîc) hadiste yasaklanmıştır (Buhârî, "Libâs", 86; Müslim, "Libâs", 119). Bu sebeple İslâm âlimleri tedavi kastı olmaksızın sırf güzellik için dişlerin seyrekleştirilmesini Allah'ın yaratışını değiştirme olarak tanımlayıp câiz görmezler. Çünkü dövme, dağlama, dişleri seyrekleştirme gibi tasarruflarda tedaviden çok estetik görünüm, yaratıldığı şekil ve sureti düzeltme/değiştirme maksadı hâkimdir. Buna karşılık fakihler, dişlerin gümüşle, hatta altınla bağlanarak sağlamlaştırılmasını tedavi ve ihtiyaç noktasından değerlendirdiği için câiz görmüşlerdir. Ağız ve diş sağlığının korunması için yapılan tedaviler, diş dolgu ve kaplamaları da böyledir.

Kızların kulaklarının küpe için delinmesi de, süslenme hakkının kapsamında mütalaa edilerek câiz görülmüştür.

d) Estetik Ameliyat

Teknoloji ve cerrahî tıptaki gelişmelere paralel olarak günümüzde giderek yaygınlık kazanan ve tedaviden ziyade vücudun dış görünüşünü güzelleştirmeyi amaçlayan estetik ameliyatlar hakkında, klasik fıkıh literatüründe özel bir açıklamanın bulunmayışı gayet doğaldır. Ancak vücuda yapılan estetik veya tıbbî müdahalelerle ilgili yukarıdaki hadislere ilâve olarak sünnette ve fıkıh kültüründe yer alan bazı açıklamalar bu konuya ışık tutacak niteliktedir.

Hz. Peygamber döneminde Urfece adlı sahâbînin savaşta burnu kopmuş, yerine gümüşten sunî bir burun yaptırmıştı. Ancak bu gümüş burnun koku yapması üzerine Hz. Peygamber bu sahâbînin altından burun yaptır-

masına müsaade etti (Tirmizî, "Libâs", 31). Burada Allah'ın yarattığı şekli değiştirme değil ihtiyacın bulunması ve tedavi amacı söz konusudur.

Klasik dönem fakihlerinin muhtemel ve farazî olaylar üzerine yaptığı açıklamalar dikkate alınırsa, onların vücut üzerinde yapılacak tasarruflarda tedavi kastının, ihtiyaç veya zaruretin bulunmasını esas aldıkları görülür. Nitekim doğuştan fazla bir uzvu, meselâ parmağı, dişi kestirmeyi, yaratıldığı hal ve şekli (hilkat) değiştirme değil, hilkate, normale dönüş ve bir zararın izâlesi olarak değerlendirdiklerinden câiz görürler. Bu nevi müsaadelerden anlaşıldığına göre, bir kimsenin kendini toplum içerisinde aşağılık kompleksine iten, mânen eziyet görmesine ve aşağılanmasına yol açan fazlalıkların ve şekil bozukluklarının, yanıkların, şaşılığın vb.nin giderilmesi tedavi mahiyetinde olup câizdir. Çünkü buna ihtiyaç vardır ve hilkati değiştirme yasağının kapsamına girmemektedir.

Halbuki günümüzde oldukça yaygın olan estetik cerrahî müdahalelerin önemli bir kısmı; burun, çene, kulak, göğüs, bacak gibi uzuvların daha güzel görünüp, sahibini daha genç göstermeyi sağlama gayesine mâtuftur. Yaşlanma ile ciltte meydana gelen kırışıklıkların giderilmesi, yüz cildinin gerilmesi; hareketsizliğin, aşırı beslenmenin, hormonal dengesizliğin, ırsiyetin yol açtığı aşırı şişmanlığın giderilip vücut yağlarının ameliyatla alınması gibi estetik ameliyatlarda, tedaviden ziyade estetik duygusu, insanlar arasında daha genç, dinç ve güzel görünme gayesi hâkimdir. Bu da, hadislerde belli örnekler üzerinde dile getirilen hilkati değiştirme, Allah'ın yarattığı şekil ve sureti bozma ve değiştirme (tebdil ve tağyir), insanları aldatma yasağı çerçevesine girmektedir.

Vücut üzerindeki tasarruflar, özellikle estetik cerrahî müdahalelerle ilgili olarak şu kural ve ölçüler zikredilerek genel bir değerlendirme yapılabilir:

1. Vücut üzerinde tasarrufa, estetik cerrahî ve müdahaleye ancak bir tür tedavi olarak tıbbî ihtiyaç ve zaruret halinde başvurulmalı, bu ölçünün dışına çıkılmamalıdır.

2. Daha kolay ve basit başka bir yol ve usulün bulunmaması gerekir.

3. Gaye aslî hilkati değiştirmek olmamalı, doğuştan (genetik olarak) taşıdığı özellik ve şekli, yaşın ve tabiatın icabı vâki olan gelişmeleri değiştirme kastı taşımamalıdır.

4. Hile, aldatma ve yanlış anlamaya yol açmamalı, böyle bir amaç taşımamalıdır.

5. Karşı cinse benzeme kastının da bulunmaması gerekir.

6. Müdahalenin yapılmasının galip zanna dayanan bir yararı, yapılmamasının da fiilî ve halen mevcut bir zararı bulunmalıdır.

D) Altın ve Gümüş Kullanımı

Çok sade bir hayatın hâkim olduğu toplumlardan en karmaşık ve gelişmiş toplumlara kadar, insanlar her devirde sanata, güzele ve estetiğe eğilim göstermişler, güzel giyinmek ve güzel görünmek istemişlerdir. Bu Allah'ın insana yaratılıştan gelen bediî zevkler ve güzellik duygusu bahşetmiş olmasının tabii bir sonucudur. İslâm da insanın ruhunda saklı bu fıtrî temayül ve duyguyu tabii karşılamış, ancak her şeyde olduğu gibi bunda da mâkul ve mutedil ölçüler getirmiştir. İslâm'ın bu olumlu yaklaşımı, tabii ve fıtrî bir din olmasının, bazı sınırlama ve ölçüler getirmesi de toplumda denge kurmayı ve bu dengeye uygun sosyal yapıyı ve beşerî ilişkileri korumayı hedefleyen sosyal bir din olmasının icabıdır.

Kur'an'da sıklıkla Allah'ın yeryüzünü insanlara tahsis ettiğinden, insanlar için birçok güzellik yarattığından söz edilir; Allah'ın yaratıp insanoğlu için hazırladığı bu güzelliklerin bilinip takdir edilmesi, kullanılıp şükredilmesi istenir. Dünya hayatının güzellikleri, cennet nimetleri olarak da sıklıkla altın ve gümüşten söz edilir (Âl-i İmrân 3/14; el-Kehf 18/31; ez-Zuhruf 43/71). Hz. Peygamber de daima temiz ve düzenli olmayı, güzel görünmeyi öğütlemiştir. Ancak her devrin yaygın ziynet eşyası olan altın, gümüş ve ipekli elbise giyme ile ilgili bazı sınırlamalar da getirmiştir. Kadınların yaratılışı gereği süslenmeye olan ihtiyaç ve eğilimlerinin fazla olması sebebiyle onlara bu konuda daha toleranslı davranılmış, israf ve gösterişe kaçmamaları, gayri meşrû tarz ve zeminde cinsî tahrik aracı yapmamaları kaydıyla, onların altın ve gümüşü ziynet eşyası olarak kullanabileceği, ipek elbise giyebileceği belirtilmiştir. Bu üç maddenin erkekler tarafından ziynet amacıyla kullanılması ise kural olarak yasaklanmıştır.

Altın ve gümüşün ziynet eşyası olarak değil de, gösteriş ve israf ağırlıklı ev ve el eşyası olarak kullanılması ise daha farklı bir durum arzetmekte olup bu konudaki yasak cinsiyet ayırımı gözetmeksizin herkesi kapsar niteliktedir. Öte yandan altın ve gümüşün zekâta tâbi bir zenginlik olması ve faizli işlemlerle sıkı ilişkisi sebebiyle fıkhın diğer alanlarını da ilgilendirmektedir. Ancak burada önce altın ve gümüşün ev eşyası olarak kullanımı ele alınacak, sonra da altın yüzük kullanımı ve altınla yapılan süslemelere temas edilecektir.

a) Altın ve Gümüş Kullanımıyla İlgili Hadisler

Altın ve gümüş kullanımıyla ilgili yaygın olarak bilinen hadislerden başlıcaları şöyle sıralanabilir:

1. İslâm âlimleri tarafından birçok fıkhî hükme mesnet olarak kullanılan bir hadiste Hz. Peygamber, *"Altın ve ipek ümmetimin erkeklerine haram, kadınlarına helâldir"* buyurmuştur (Ebû Dâvûd, "Hâtem", 3; Tirmizî, "Libâs", 1).

2. *"Altın ve gümüş kaplardan bir şey içmeyiniz ve bu ikisinden yapılan tabaklarda bir şey yemeyiniz. Çünkü bu tabaklar (sıhâf) dünyada müşrikler için, âhirette ise sizin içindir."* (Müslim, "Libâs", 2)

Başka bir hadislerinde ise Hz. Peygamber, *"Gümüş kaptan içen, karnına cehennem ateşini akıtmaktadır"* (Müslim, "Libâs", 1) buyurmuştur.

3. *"Hz. Peygamber, altın ve gümüş kaplardan yiyip içmemizi, ipek ve dîbâc giymemezi ve ipek üzerine oturmamızı yasakladı"* (Buhârî, "Libâs", 27).

"Hz. Peygamber altın yüzük kullanmayı yasakladı" (Buhârî, "Libâs", 45).

4. Buhârî'nin rivayetine göre, Resûlullah altından bir yüzük takıyordu. İnsanların da altın yüzük edindiklerini görünce altın yüzüğü atmış ve bunu artık hiç takmayacağını söylemişti. İnsanlar da bunun üzerine yüzüklerini çıkarıp atmışlardır (Buhârî, "Libâs", 46).

5. Yine Buhârî'de yer alan bir hadise göre, Hz. Peygamber altından bir yüzük edinmiş ve kaşını da avuç içine getirmişti. İnsanların bu şekilde yüzük edindiklerini görünce, bu yüzüğü atmış ve gümüş bir yüzük edinmiştir (Buhârî, "Libâs", 45).

6. Enes b. Mâlik diyor ki: "Hz. Peygamber bir gün gümüş bir yüzük takmıştı. İnsanlar da gümüş yüzük yapıp taktılar. Resûlullah yüzüğü çıkarıp atınca insanlar da çıkarıp attılar" (Buhârî, "Libâs", 47).

b) Altın ve Gümüş Ziynetin Kullanımı

Altın ve gümüşün ziynet eşyası olarak kullanımı yalnızca kadınlar için câizdir. Yukarıdaki hadislerin açık hükümlerinden birisi bu olduğu gibi, bu husus İslâm âlimleri arasında da tartışmasızdır. Altın ve gümüş ziynetin kadınlar için câiz görülmesi onların yaratılışlarına uygunlukla, fıtraten güzelliğe ve süslenmeye düşkün oluşlarıyla açıklanır. Ancak bu konuda onlar da lüks ve israfa kaçmama, bu ziynetleri yabancılara karşı gösteriş ve cinsî cazibe aracı olarak kullanmama gibi bazı kısıtlamalara tâbidir.

Altın ve gümüş ziynetin erkeklere yasaklanması, hem erkeğin fıtrat ve karakteriyle hem de toplumda sosyal adaletin ve barışın tesisi, âtıl sermayenin ekonomiye kazandırılması gibi birçok önemli amaçla alâkalı bir husustur.

c) Altın ve Gümüş Ev Eşyasının Kullanımı

İslâm bilginleri, altın ve gümüş kaplardan yemek yemenin ve bir şey içmenin haram olduğunda görüş birliğindedir. Sadece Muâviye b. Kurre'nin altın ve gümüş kaplardan yiyip içmeyi haram saymadığı, yine Zâhirî mezhebinin kurucusu Dâvûd b. Ali'nin, altın ve gümüş kaplardan bir şey içmenin haramlığı konusunda çoğunluğu teşkil eden bilginlerle aynı görüşte olmakla birlikte, bu kaplardan yemek yemeyi haram saymayarak cumhurdan ayrıldığı bilinmektedir.

Yeme içme dışındaki diğer kullanımlar konusunda çoğunluğun görüşü aynıdır. Yani cumhur, altın ve gümüşün (abdest alma gibi) yeme içme dışındaki kullanımlarını da yeme içmeye kıyas ederek bunun da haram olduğunu ileri sürmüşlerdir. Buna göre, altın ve gümüşün kap, yazı gereci, ev eşyası vb. şekillerde kullanımı, mezhep imamlarınca erkek ve kadınlara haram görülmüştür. Ancak, son dönem âlimlerinden Şevkânî yasağın sadece altın ve gümüş kaplardan yeme içmeye ait olduğunu, diğer kullanımların buna kıyas edilemeyeceği görüşündedir.

d) Altın ve Gümüş Eşya Bulundurma

Hadislerde altın ve gümüş kap kacağın kullanımının yasaklanması, dar bir yorumla sadece yeme içme amaçlı kullanımının yasaklandığı, orta bir yorumla ev eşyası olarak kullanımının yasaklandığı şeklinde anlaşılabilir. Bu yasağın geniş bir yorumla, altın ve gümüşün ev eşyası olarak bulundurulmasını da içerdiği ileri sürülebilir mi? İmam Muhammed, üzerinde oturmamak ve uyumamak şartıyla süs eşyası olarak evde altın ve gümüşten yapılmış ve üzerine de ipek örtü serilmiş sandalye, koltuk bulundurulmasında beis görmezken Ebû Hanîfe, üzerine oturulmasında ve yatılmasında da bir sakınca görmez. Hanefî hukukçular bu görüşün delili olarak, bazı sahâbî ve tâbiîlerin bu yöndeki uygulamaları ile, *"De ki: Allah'ın kulları için çıkardığı ziyneti haram kılan kimdir..."* (el-A'râf 7/32) âyetini zikretmişlerdir. Bu müsamahalı yaklaşımın sebebi, bu tür işlemlerin dar anlamda "kullanma"dan çok "ziynet" kavramına girdiği yönündeki görüşleridir.

Mâlikîler, Şâfiîler ve Hanbelîler, Hanefîler'den farklı olarak altın ve gümüş kapların ve diğer eşyanın evde bulundurulmasını, sonuçta bunların kullanılmasına yol açacağı düşüncesiyle altın ve gümüş ev eşyasının edinilmesini de (evde bulundurulmasını) haram kabul etmişlerdir. Hatta Şâfiîler, hadisin zâhirinden hareketle ticaret maksadıyla dahi olsa altın ve gümüş ev eşyasının edinilmesinin haram olduğunu belirtmişlerdir. Çünkü ipekten farklı olarak, altın ve gümüş kabın kullanımı kadın erkek ayırımı olmaksızın herkes açısından yasaktır. Ancak altın ve gümüşü kadınların süslenme eşyası (ziynet) olarak kullanmaları helâl görülmüştür.

Gerek zaruret gerekse ihtiyaç gerekçesiyle bazı durumlarda altın ve gümüşün kullanılması câiz görülmüştür. Bu hükümler şöylece özetlenebilir: Düşen bir dişin yerine veya herhangi bir suretle dişlerin arasında mevcut olan açıklığı kapamak için altın veya gümüşten diş yapılması, yine kesilen burnun yerine altın veya gümüşten burun yapılması, kısaca altın ve gümüşün tedavi amacıyla kullanılması fakihlerin çoğunluğu tarafından câiz görülmüştür. Ebû Hanîfe, gümüş kaplamalı kaptan içmeyi ve abdest almayı, gümüş kaplamalı eyer kullanmayı ve gümüş sırmalı sedire oturmayı câiz görmüştür. Mâlikîler, kılıç ve mushafta altın ve gümüş kullanılmasını câiz görmüşler, kılıç ve mushaf dışında ise altın veya gümüşle süslenmiş eşyanın kullanılmasını haram saymışlardır. Yine Ebû Hanîfe, maddesinde altın veya gümüş karışımı bulunan kapların kullanımını da câiz görmektedir.

Altın ve gümüşün yaygın kullanım maddeleri haline getirilmesine fakihlerin karşı çıkmalarının temelinde israf ve lüks kullanıma engel olma düşüncesinin yattığı bilginlerin çoğunluğunca ifade edilmektedir. Bu gerekçelendirme (ta'lîl) doğru kabul edildiği takdirde, günümüzde, özellikle gümüşün bu açıdan fazla bir değeri kalmadığı noktasından hareketle, gümüş kapların kullanılmasının artık câiz olduğu fakat çok daha değerli maddelerden yapılmış kapların kullanılmasının, israf ve lüks gerekçesiyle, doğru olmadığı şeklinde bir sonuca gitmek mümkün olabilir. Ne var ki bu gerekçelendirme üzerinde tam bir fikir birliği sağlanamamıştır. Nitekim Şevkânî, bu gerekçelendirmenin doğru olmadığını, şayet doğru olsaydı, altın ve gümüşten daha değerli olan şeylerden yapılan kapları kullanmanın da haram olması gerekeceğini, halbuki bunu söyleyen hiçbir âlim bulunmadığını ifade etmektedir. Şevkânî yasağın illeti olarak "cennet ehline benzeme"yi göstermekte ise de, bu kabul edilemez. Çünkü cennet ehline benzeme durumu, bir işin yasak olması sonucuna götürseydi, müslümanların asırlardır meşrû sayarak yapageldikleri birçok şeyi de terketmeleri gerekirdi.

Şurası unutulmamalıdır ki İslâm, toplumun her kademesindeki fertlerin zenginlik, fakirlik gibi sosyal statüleri açısından bir tatmin ölçüsü getirmiş, meselâ kazanma hususunda çaba göstermesine rağmen fakir durumda olanlara, sabrettikleri takdirde mükâfat ve kurtuluşa ereceklerini müjdelemiş, diğer taraftan zengin olup toplumun gelir seviyesi düşük kesimlerine zekât ve sadaka yoluyla değer aktarımı yapan ve yardım eden kişilere de mükâfat ve kurtuluş vaad etmiştir. Ancak zenginin, zenginliğini fakiri rahatsız edecek şekilde ve onu içinde bulunduğu tatmin ortamından uzaklaşmaya sevkedecek derecede kullanarak lüks ve israfa dalmasını da hoş görmemiştir. Elbette daha çok kazanan daha iyi şartlarda yaşayacaktır. Ancak toplum kesimleri arasında hiç değilse ortalama hayat standardı açısından bir denge ve uyum sağlanamamışken, meselâ, bir toplumda çoluk çocuğunun asgari gıda ihtiyacını karşılayacak geliri teminde zorluk çeken, tahsil yapmak isteyen çocuğuna bu imkânı sağlayamayan kişiler varken, şatafatlı ve görkemli bir hayat sürmenin, İslâm'ın ilke ve öğretileriyle bağdaşmayacağı söylenebilir. Hadislerdeki yasaklama ve İslâm âlimlerinin bu konuda gösterdiği tavır da bu gayeye yönelik bir hassasiyet ve tedbir olarak görülmelidir.

e) Altın Yüzük

Yukarıda anılan ilgili hadislerden hareketle bilginlerin çoğunluğu altın yüzük kullanmanın erkeklere haram olduğunu söylemişlerdir. Bununla birlikte sayıları az da olsa, erkeklerin altın yüzük kullanmasının mubah olduğu görüşünde olan âlimler de vardır. Bunlar hadislerde geçen yasağı belli illet ve gayeye bağlamakta, ayrıca bazı sahâbîlerin altın yüzük kullandığına ve buna Hz. Peygamber'in de izin verdiği görüşünde olduklarına ilişkin rivayetleri de (bk. Nesâî, "Zînet", 46) kullanmaktadırlar.

Gerek hadislerde gerekse âlimlerin sözlerinde geçen yüzük (hâtem) kelimesi daha ziyade kaşlı ve biraz da kabaca olan bir yüzüğü anlatmaktadır. Bu itibarla, günümüzde nişan yüzüğü olarak adlandırılan halkanın takılmasının hükmünü de ayrıca belirtmek gerekir. Bu hususta merhum Kâmil Miras'ın izahlarını kısaltarak buraya almakta yarar vardır: "Yüzüğün yapılış ve kullanış tarzında örfün büyük etkisi vardır. Eski zamanlarda kullanılan kaba yüzükler gitgide zarifleşmiş ve bugün artık, nişan halkaları istisna edilirse, erkekler yüzük takmayı neredeyse terketmişler ve hatta yüzük takmak ayıp sayılır olmuştur. Bu itibarla şu sebep ve delillere dayanarak altın nişan halkası kullanmak mubah sayılabilir; a) Bir kere, altın yüzük kullanma çoğunluk tarafından haram görülse bile bunun mubah olduğunu söyleyenler de vardır. b) İmam Muhammed övünme ve böbürlenme kastı olmaksızın altın

ve gümüş kapları süs eşyası olarak kullanmanın câiz olduğunu ve bunun nimeti gösterme anlamına geleceğini söylemiştir. Nişan yüzüğü de övünmek için değil, teberrüken ve hatıra olarak takıldığına göre aynı şekilde mubah olması gerekir. c) Âlimler, erkeklerin esas itibarıyla gümüş yüzük kullanmalarının bile, bir zaruret ve bir lüzum üzerine mubah olduğunu, bunun dışında kullanılmasının anlamsız olduğunu söylemişlerdir. Nişan yüzüğü kullanımında da örften kaynaklanan bir zaruret bulunduğu açıktır. d) Altının kullanılmasının haramlık sebebi, israf ve övünme vesilesi yapılmasıdır. Halbuki günümüzde bir halkanın ekonomik değeri israf sayılacak bir durumda değildir" (Kâmil Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, IV, 288-289).

Kâmil Miras'ın hareket noktası ve sonuçlaması yerinde olmakla birlikte bir hususa daha işaret edilebilir. O da, eğer müslümanlar, nişan halkası olarak altını değil de yaygın olarak gümüşü tercih etmeye başlamışlarsa, yani artık bu durum örfleşmişse, bu teâmüle uymak daha doğru kabul edilebilir. Ancak, yine de altın nişan halkası takanlar varsa bunlara haram işleyenler ya da bile bile hadise aykırı davrananlar gözüyle bakılmaması herhalde daha doğru olur. Öte yandan altın ve ipeğin âlem (nişan ve rozet) olarak kullanılmasının başta Hanefîler olmak üzere bir kısım fakihlerce câiz görüldüğünü de burada hatırlamak gerekir.

f) Altın Süsleme

Hanefî ekolünde, mescidi süslemek, ona saygı gösterme anlamında değerlendirildiği için, mescidlerin altın suyu, ahşap vb. şeylerle tezyin edilmesinde bir sakınca görülmemiş; fakat paranın bu tür şeyler için değil, fakirler yararına harcanması daha faziletli görülmüştür. Nitekim, Mescid-i Harâm'a nakledilen malları gördüğünde Ömer b. Abdülazîz, "Miskinler ve fakirler direklerden daha muhtaç" diyerek, o malların fakirler için sarfedilmesinin Mescid-i Harâm için sarfedilmesinden daha faziletli olduğuna dikkat çekmiştir. Hanefîler, mescid için yapılacak süslemenin, mescide ait paradan yapılmaması gerektiğine işaret etmişler, hatta mescidin işlerine bakan kişinin (kayyim) mescidin parasından süsleme için harcaması halinde, bir görüşe göre bu parayı tazmin edeceği ileri sürülmüştür.

İslâm'ın lüks, israf ve gösterişin önlenmesi, toplumda sosyal adaletin ve barışın kurulması ve harcamalarda bu gayeye öncelik verilmesi yönündeki genel ilkesi, altın ve gümüş ev eşyasının kullanımıyla ilgili özel yasağı göz önünde bulundurulursa, özelde altın süslemeler, genelde yüksek maliyetler içeren ihtişamlı ve lüks harcamalar konusunda dinin tavsiyesini, İslâm bilginlerinin tavrını kestirmek zor olmaz. Öte yandan teori böyle olsa bile, İs-

lâm ülkelerinin dünyada toplam ekonomik gelir ve gelişme yönüyle bir hayli gerilerde olduğu, buna karşılık servet dağılımı, tüketim ve yaşam standardı yönüyle fertler arasında uçurumların bulunduğu da acı bir gerçektir. Böyle olunca müslümanların, İslâm'ın altın ve gümüşün kullanımına getirdiği sınırlamalarda simgeleşen tavır ve gayesini iyi anladığı ve bunu hayata geçirdiği söylenemez. Bu konuda fertlerin dindarlığına ve her türlü aşırılıktan ve gösterişten uzak kalma kararlılığı göstermesine ihtiyaç bulunduğu gibi toplumsal sağduyunun oluşturulması ve bu yönde yasal düzenlemelere gidilmesi de büyük önem taşımaktadır.

E) Saç Sakal ve Bıyık

İslâm'ın inanç, ahlâk, ibadet ve muâmelât alanında getirdiği hükümler, öngördüğü kural ve tavsiyeler müslümanlarca öteden beri bir bütün olarak algılanmakta, günlük ve sosyal hayatla ilgili şekil ve muhteva bile çoğu defa bu bütünün bir parçası olarak mütalaa edilmektedir. Öte yandan Kur'an âyetlerinin ve risâleti boyunca Hz. Peygamber'in sıklıkla üzerinde durduğu konulardan birisi de, müslümanların fert ve toplum olarak belli bir kimlik kazanmaları, kendi şahsiyetlerini korumaları ve kendilerine güven duymaları olmuştur. Çünkü bu, müslümanların bütünleşmesi, belli bir siyasal organizasyona gidip devlet kurması ve millet olması kadar, kendi inanç ve ibadetlerini, değer ve özelliklerini korumaları açısından da önemlidir. Bu itibarla Kur'an, müslümanlara ısrarla birlik ve bütünlük içinde olmalarını, müşrik ve gayri müslimleri dost edinmemelerini, onlarla gayri İslâmî bir kültürün etkisi altında kalmayı kaçınılmaz kılacak şekilde sıkı bir ilişkiye girmemelerini tavsiye ederken Hz. Peygamber de müslümanları, itikadî ve ahlâkî alanda olduğu gibi kılık ve kıyafet, şekil ve merasim yönünden de müşriklere, gayri müslimlere benzememeye davet ve teşvik etmiştir. Bunlar, çevredeki kültür ve medeniyetlerle, din ve kavimlerle iç içe yaşayan o dönem müslümanlarına ayrı bir kimlik ve özellik kazandırıp, onların kendi içerisinde bütünleşmelerini sağlamaya yönelik önlemlerdir.

Daha önce geçtiği üzere Hz. Peygamber, Ehl-i kitabın yaşlılarının saçlarını boyamadığından bahisle müslümanların onlara muhalefet edip saçlarını boyamalarını tavsiye etmiş, yine müşrik ve Mecûsîler'e muhalefet için bıyıklarını kısaltıp sakallarını uzatmalarını emir ve tavsiye etmiştir. Meselâ Resûlullah'ın, *"Bıyığınızı kısaltınız, sakalınızı uzatınız"* (Buhârî, "Libâs", 64), *"Bıyıklarınızı kırpınız, sakalları uzatınız. Mecûsîler'e muhalefet ediniz"* (Müslim, "Tahâret", 16), *"Müşriklere muhalefet ediniz, sakalları çoğaltınız, bıyıkları kesiniz"* (Müslim, "Tahâret", 16), *"Bıyığından almayan bizden değildir"*

gibi hadisleri (bk. Buhârî, "Libâs", 63-65; Tirmizî, "Edeb", 6) hemen hemen bütün sahih hadis kitaplarında yer almakta olup temelde bu gayeye mâtuftur.

Bu ve benzeri hadisleri, Hz. Peygamber'in ve ashabının şekil ve tatbikatını esas alan sonraki dönem İslâm bilginleri, sakal bırakmanın ve bıyığı kesmenin dinî karakterde bir emir ve İslâm'ın şiarı olup olmadığı, sakalı kesmenin de haram ve günah olup olmadığı konusunda farklı görüşlere sahip olmuşlardır. Özetle ifade etmek gerekirse fakihlerin çoğunluğu sakalı tıraş etmenin haram olduğu görüşündedir. Şâfiîler'den Gazzâlî, Râfiî, Nevevî, Mâlikîler'den Kādî İyâz gibi bilginler ise sakalı tıraş etmenin haram değil mekruh olduğunu söylemiştir.

Ebû Dâvûd'un hadislerini şerheden Hattâbî, Hz. Peygamber'in on şeyin fıtrattan olduğunu bildirip bunlar arasında sakal bırakmayı da sayan hadisinin şerhinde âlimlerin çoğunun buradaki fıtratı "sünnet" mânasında aldığını kaydeder. Devamında da bu hasletlerin, bu arada sakal bırakmanın, bizim uymamız ve yaşatmamız gereken Hz. Peygamber'in sünnetlerinden olduğunu ifade eder (*Me'âlimü's-sünen*, I, 44). Buradaki sünnet tabiriyle de teklifî hükümler arasında yer alan sünnetin değil de âdet ve davranış biçimi anlamıyla sünnetin kastedilmiş olması gerekir.

Sakalı tıraş etmenin haram olduğunu söyleyen bilginler, yukarıda zikredilen hadislerdeki emirleri bağlayıcı dinî bir emir olarak almış, Hz. Peygamber ve sahâbenin fiilî uygulamasını da böyle yorumlamışlardır; ilâve olarak Kur'an'da Hz. Peygamber'e uymayı emreden âyetlerin her konuda olduğu gibi sakal bırakma konusunda da ona ittibâyı kapsadığı, sakalın müslümanın şiarı olduğu kanaatindedirler; ayrıca sakalı tıraş etmenin kadınlara benzemek ve Allah'ın yarattığı şekil ve sureti bozmak olduğunu, bu yöndeki yasağın sakalı tıraş etmeye de şâmil olduğunu belirtirler.

Bıyığa gelince, hadislerde bıyıkların kısaltılması, kırpılması veya tıraş edilmesi emirleri vardır. Sahâbeden bıyığını kısaltanlar da, tıraş edenler de mevcuttur. Âlimler, bıyığın derince kırkılmasını, üst dudağın gözükecek şekilde alttan alınmasını tavsiye ederler. Şüphesiz ki bıyığın bu şekilde kesilip tıraş edilmesi, sağlık ve temizlik açısından da önemlidir.

Hz. Peygamber'in genelde saçlarını omuzlarına dökülecek şekilde bıraktığı, bazan da saçını kısalttığı veya kazıttığı bilinmekle birlikte klasik dönem İslâm bilginleri sakal konusunda gösterdikleri yaklaşımı bu konuda sürdürmemişler, Resûl-i Ekrem'in saç şeklini örfî karakterde bir davranış ve kişisel bir tercih olarak görmüşlerdir. Bunun için de fıkıh literatüründe, bütün müs-

lümanların Hz. Peygamber'e tâbi olarak saçlarını uzatması ve bunun dinî içerikli bir görev sayılması yönünde güçlü bir vurguya rastlanmaz.

Ancak bazı muasır âlimler, sakal ve bıyık konusundaki sünneti, Hz. Peygamber'in diğer giyim kuşam şekli gibi tabii ve örfî sünnet olarak tanımlamakta ve bunun bir âdet meselesi olduğunu, dinî bir karakter taşımadığını belirtmektedirler.

Şaç, sakal ve bıyık konusunda sahih hadis kitaplarında yer alan rivayetleri ve fakihlerin bu hadisler etrafında ürettiği yorumları sosyal zeminden, kültürel arka plandan ve gelenekten ayırarak anlamak neredeyse imkânsızdır. Hz. Peygamber'in bir sünnetinin terkinin niçin mekruh değil de haram olarak nitelendirildiği ancak öyle bir yaklaşımla iyi anlaşılabilir. Öncelikle ifade etmek gerekirse, dinde haram istisnaî ve ârızî bir hüküm olup ancak açık ve katî delille sabit olur. İslâm âlimlerinin "haram" kelimesini çoğu zaman "sakıncalı", "doğru değil", "mekruh" gibi anlamlarda da kullandıkları, müslüman toplumlarda yaygın eğitim ve yönlendirmenin sağlanmasında ve kamuoyu oluşturulmasında dinî kavramların sıklıkla, hatta ölçüsüzce kullanıldığı da bilinmektedir. Böyle olunca, fıkıhçıların lafzî yorum kurallarına dayanarak sakalı tıraş etmeye veya bıyığı uzatmaya teknik ve metodolojik anlamda "haram" demelerini ihtiyatla karşılamak, hadislerde geçen ifadeleri bir davranışın teşvik edilmesi veya önlenmesi yönünde güçlü vurgular olarak anlamak gerekir.

Öte yandan, İslâm'ın şekil ve suretten ziyade mâna ve muhtevaya önem verdiği, şekli de bu mânayı koruduğu sürece gözettiği âşikârdır. Ayrıca müslümanların her devirde kimlik ve izzet sahibi olması, gayri müslimlere karşı onurlu ve kendine güvenli olması, kendi kültür, örf ve geleneklerini yaşatmaları, müslüman toplumların birlik ve bütünlüğü, dış etkilere karşı direnci açısından fevkalâde önemlidir. Sakal ve bıyıktan, giyim ve kuşamdan, eğlence ve sanattan, şehirleşme ve ev düzenine kadar müslümanların ayrı bir üslûp ve geleneğinin olması, onlara bu sosyal şahsiyeti kazandırabilecek olumlu unsurlardır. Bu itibarla, sakal ve bıyığı da, risâletin gereği dinî bir sünnet ve alâmet olarak vâcip-haram çizgisine oturtmak yerine, yukarıda söz konusu edilen amacı gerçekleştirmede olumlu katkısı olabilecek örfî ve kültürel bir unsur olarak değerlendirmek ve bu konuda daha müsamahalı düşünmek mümkündür.

Sakal ve bıyık konusunun müslümanlar arasında bir ihtilâf ve itham konusu olması, İslâm kardeşliğini ve müminlerin birlik ve dayanışmasını zedeler. Hz. Peygamber'in sünneti olduğu için sakal bırakan kişiye saygı gös-

termek ve bu hareketinin övgü ve ecre lâyık bir davranış olduğunu kabullenmek ne kadar gerekli ise, bu konuda farklı düşünen, daha esnek ve hoşgörülü davranan kimselere de saygılı olmak o kadar elzemdir. Aksi takdirde, şekil üzerindeki tartışmalar, müslümanların dinin özü ve içeriği, temel ilke ve gayeleri üzerinde yoğunlaşmasını önleyen, dikkatlerini dağıtan ve bir bakıma hedef saptırması yapan bir özellik taşımış olacaktır.

F) Kolonya ve Alkollü Madde Kullanımı

Kolonya, günümüzde bilhassa güzel koku ve temizlik gibi amaçlarla yaygın bir kullanıma sahip alkol ihtiva eden sıvı bir madde olup genelde patates, kamış, mısır gibi maliyeti düşük ham maddelerden veya diğer sentetik yollarla üretilmekte ve içerisindeki alkol oranı ayarlanabilmektedir. XVII. yüzyıldan itibaren Avrupa'da kullanılmaya başlayan ve bugün yaygınlaşıp genişleyerek büyük bir sanayi oluşturan kolonya ve bu kapsama giren parfüm, deodorant, sprey vb.nin dinî hükmüyle ilgili tartışmanın sebebi ise, bu maddelerin az veya çok alkol ihtiva etmekte oluşudur.

Daha önce temas edildiği üzere, İslâm dini sarhoşluk veren nesnelerin bu maksatla (sarhoş olma) kullanılmalarını kesin olarak yasaklamıştır. "Müskirat" kelimesiyle ifade edilen "sarhoşluk veren nesne"lerin bazılarında ihtilâflar var ise de şarap ve ondan mâmül olan içkilerin içilmesinin haram olduğunda ittifak vardır. Bunların dışında kalanların sarhoş olmak maksadıyla içilmesinin haram olduğu da ittifakla sabittir. İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre, ne maksatla olursa olsun sarhoş edici içkilerin azının da, çoğunun da içilmesi haramdır. Böyle olunca, içerisinde alkol bulunan kolonyanın ve benzeri maddelerin sarhoş olmak maksadıyla içki olarak kullanılmasının haram olduğu ve İslâm dininin sarhoş edici içkilerle ilgili genel yasağının içerisine girdiği açıktır.

Kolonyanın içilmesi dışında temizlik, serinleme, güzel koku gibi değişik amaçlarla kullanılması hususunda ise farklı görüşler vardır. Bu farklı görüşlerin kaynağı ise, sarhoş edici özellik taşıyan içkilerin bizzat kendilerinin necis olup olmadığı tartışmasıdır. Bu husustaki görüşler şöylece özetlenebilir:

Bazı fakihler karşı görüşte olmakla birlikte İslâm bilginlerinin büyük çoğunluğuna göre şarap necistir; namazın sıhhatine engeldir. Şarap dışında kalan ve içildiği zaman azı veya çoğu sarhoşluk veren şeylerin necis olduğuna dair bir delil yoktur. Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un anlayışlarına göre

bunlar necis değildir; sarhoşluk için içilmeleri haramdır, fakat elbiseye veya namaz yerine dökülmeleri halinde namazın geçerliliğini etkilemez.

Çağımızın büyük bilginlerinden Muhammed Hamdi Yazır bu hususu şöyle ifade ediyor: "Meselâ; üzerine şarap, şampanya ve arak, konyak dökülmüş olanlar herhalde yıkamadıkça namaz kılamazlar. Lâkin, üzüm şarabından mâmül olmayan ispirto, bira ve sâir müskirat içilemezse de elbiseye veya bedene sürülmesi de namaza mâni olur diye iddia edilemez" (*Hak Dini Kur'an Dili*, I, 762-763).

Yukarıda özetlenen bilgilerden anlaşıldığı gibi şarap dışındaki alkollü içkiler bizzat necis olmayıp, içilmeleri haramdır. Fakat elbiseye veya namaz yerine dökülmeleri namazın sıhhatine mâni değildir. Kolonya da bu hükmün içerisine girer. İçmemek kaydıyla değişik amaçlar için kullanılmasında Hanefî mezhebine göre bir sakınca yoktur.

Fakat kolonyayı da necis çerçevesinde mütalaa eden Şâfiî mezhebine göre hem içilmesi hem de kullanılması haramdır.

Özetle ifade etmek gerekirse, günümüzde genelde temizlik, hijyen ve güzel koku amacıyla kullanılan ve alkol ihtiva eden kolonyayı şer'î bir hüküm olan "necis" kavramının kapsamına dahil edip kullanımını haram saymak, vücuda ve elbiseye döküldüğünde namazın geçerliliğine engel olacağını söylemek, bu konudaki mevcut hüküm ve yasakların genel hareket noktası ve amacı göz önünde tutulursa, isabetli gözükmemektedir. Kolonyayı yukarıda sözü edilen amaçlarla kullanmanın, alkollü içkilerin tüketimini teşvik ettiği, kolaylaştırdığı veya buna vesile olduğu da söylenemez. Dinde asıl yasaklanan, şarabın, alkolün, uyuşturucu maddelerin sarhoşluk ve keyif amacıyla kullanılması olup bu yasağı ihlâle vasıta ve yardımcı olabilecek yol ve durumlar da, arada sebep-sonuç münasebeti kurulabildiği sürece mezkûr yasağın ikinci derecede kapsamı içinde düşünülmelidir.

VI. SANAT, SPOR ve EĞLENCE

İnsanın yaratılışına uygunluk iddiasında olan İslâm'ın temel kaynaklarını teşkil eden Kur'an ve Sünnet'te, gelişen ve değişen toplumsal şartların ve ihtiyaçların ortaya çıkaracağı meselelere tek tek çözüm getirilmemiş, bunun yerine genel ve evrensel ilkeler sunulmuş ve insanın ruhî ve maddî ihtiyaçları bu temel ilkeler ışığında çözümlenmeye çalışılmıştır. İslâm, fıtrî bir din olduğu için, insanın fıtratının gereği olan ihtiyaçlarını görmezden gel-

memiş, insanın ruhî ve bedenî tatminine önem vermiştir. Bu itibarla insanın, yiyip-içme, cinsel ilişki vb. maddî istek ve ihtiyaçları gibi mânevî istek ve ihtiyaçlarını karşılaması da mubah ve bazan zorunludur. Aynı şekilde İslâm, insanın maddî yaratılışında zaruret olmadıkça bir değişiklik yapılmasını, orijinal yapısının bozulmasını şiddetle yasakladığı gibi, tabii yeteneklerinin körletilmesini ve yok sayılmasını da istememiş, fakat gerek maddî gerekse ruhî olsun, bütün ihtiyaç ve arzuların tatmininde itidalin korunmasını ve getirilen genel ölçülere uyulmasını tavsiye etmiştir.

A) Sanat

a) Kavramsal Çerçeve

Sanatın anlamı kadar değeri de öteden beri tartışılmıştır. Basit anlatımla, ihtiyaçlar karşısında bilgi ve düşünceyi iş ile birleştirerek faydasız veya nötr şeyleri faydalı hale getirme faaliyeti olarak tanımlanan sanat, bu tanımın içeriğine göre, maddî ihtiyaçlara karşılık olan sanatlar (zenaat), mânevî ihtiyaçlara karşılık olan sanatlar (estetik) olmak üzere ikiye ayrılır. Birinci grupta yer alan sanatlar insan vücudunun rahatını sağlamaya, daha doğrusu insanın maddî ihtiyaçlarının kolay karşılanmasına yarayan sanatlar olup, bunlara sadece sanat veya "zenaat" denilir. İnsanların mânevî ve estetik (bedîî) ihtiyaçlarına karşılık olan sanatlar ise mimarlık, heykeltıraşlık, resim, dans, mûsiki ve şiirdir. İnsanda estetik heyecan uyandıran bu tür sanat dalı ve eserleri "güzel sanatlar" adını alır. Bu tanım ve bölümleme, sanatın kaynağının ihtiyaç olduğunu savunanlara göredir. Sanat ile zenaatın ayrı ayrı düşünülmesinin mümkün olup olmadığı tartışması bir yana, sanatın kaynağı tartışması hâlâ tam anlamıyla açıklığa kavuşmuş değildir.

Din bilginlerinin ve filozofların sanata bakışı öteden beri birbirinden farklı olagelmiş, sanat olayını değerlendirirken lehte ve aleyhte birçok görüş ileri sürülmüştür. Sanatın ne olduğu, ne işe yaradığı, bir ihtiyaçtan mı kaynaklandığı yoksa ruhî, mânevî ve entelektüel bir tatmin aracı mı olduğu sorusu hâlâ doyurucu cevabına kavuşamamıştır. Kimileri sanatı, hayatın tekdüzeliğinden, sıkıcılığından, yaşanılan adaletsizlikten, hatta kimi zaman gerçeklerden bir kaçış olarak yorumlamışlar ve onu insanın hâlet-i rûhiyesini, doğrudan ifade edemediği düşünce ve duygularını ifade ediş yolu olarak görmüşlerdir. Sanatı ahlâksızlıkla eşitleyen, ikisini aynı görenler olduğu gibi, değişik mülâhazalarla devletin de zaman zaman sanatı kontrol altında tutma ve sansür etme ihtiyacını duyduğu görülmektedir. Lehinde ve aleyhinde çok şey söylenen "Sanat nedir?" sorusuna "Sanat sanattır" cevabını verenler ise, sanata ilişkin soru ve

sorunların çözümsüzlüğünü veya henüz bu hususta doyurucu cevaplarının olmadığı izlenimini veren bu cevaplarıyla, bir bakıma sorudan kaçmışlardır.

Birçok konuda olduğu gibi, sanat hakkında da sırf sanat olması yönüyle olumlu ya da olumsuz bir değer yargısına varmak doğru değildir. Sanatı gerek fert gerekse toplum vicdanında bırakacağı etki ile yol açacağı olumlu veya olumsuz sonuçlarla birlikte değerlendirmek belki mümkün olabilir. Fakat, bir sanat eserinin veya estetik objesinin, uyandıracağı etki ve izlenimlerin kişiden kişiye değişmesi, yani bazı kişilerin iç dünyasında olumlu, bir başka kişide tam tersi etki ve izlenimler uyandırması mümkündür. O halde sanatın, tek tek kişilerde uyandıracağı etki ve izlenimle değerlendirilmesi objektif ve genel geçer olmayacaktır. Bu konuda, açık ve sınırları belirli ve nisbeten objektif ölçülerden hareket edilecek olursa, bir toplumun inanç ve ahlâk ilkelerine aykırı olmayan, onlarla çatışmayan sanat eserinin o toplum açısından olumlu sayılması mümkün olur. Bu yaklaşım tarzının sanatın evrensel dil olması özelliğini ikinci plana ittiği ileri sürülebilir. Bununla birlikte unutmamak gerekir ki, sanat önce millîdir, sonra evrenseldir. Her sanat eserinin, onu meydana getiren sanatkârın hayata bakışının izlerini taşıyacağı açıktır ve bu zaten doğaldır. O halde sanat hakkında mutlak olarak iyidir ya da kötüdür denilemez. Yalnızca sanatın türü ve vücuda getirilen sanat eseri hakkında bir yargıya varılabilir.

Müslüman bilginlerin sanat hakkındaki yaklaşımlarının da genel çizgileri bakımından bu bakış açısına uygun olduğu söylenebilir. Bir kere İslâm'ın Peygamber'i, sanat ve eğlenceye savaş açmış değildir. Aksine, Hz. Peygamber bunun meşrû ölçüler dahilinde yapılmasını tavsiye etmiştir. "Allah güzeldir, güzeli sever" diye hemen her hususa tatbik imkânı bulunan bir ölçü getiren bir kimsenin sanata ve estetik güzelliğe karşı olması veya bîgâne kalması düşünülemez. Öyleyse İslâmî açıdan getirilebilecek ölçü şu olmalıdır: Sanat ile inanç-ahlâk prensipleri arasındaki denge korunduğu, dinin temel ilkeleri, inanç ve ahlâk esasları ihlâl edilmediği sürece sanat meşrûdur. Hatta, sanatın evrensel bir dil olduğu da düşünülürse, evrensel insanî değerlerin ve ahlâk prensiplerinin anlatılmasına hizmet etmeyi hedefleyen ve tevhid inancına ters düşmeyen sanat teşvik edilmeli ve özendirilmelidir.

Dini anlamada ve anlatmada sembollerin önemli bir yeri olduğu da göz önüne alınırsa, sanatın bu amaca hizmet edecek bir espriyle ele alınması mümkün olabilir. Tabii ki bu düşüncenin, "Sanat sanattır", "Sanat sanat içindir" diyenler, ya da "Sanatın ahlâkı ve mesajı olamaz", "Sanatın sanat oluştan başka bir şey anlatması beklenemez" diyenlerce kabul edilmemesi de oldukça doğaldır.

Sanata, Tolstoy'un da iddia ettiği gibi, ortak insanî değerleri ve herkesin Tanrı'dan geldiğini yayma gibi bir görev yüklenirse, herkesçe kolay anlaşılır bir dil olan sanat ahlâkî formül ve öğütlerin âciz kaldığı noktalarda bir ahlâk aracı olabilir.

Sanat nereden doğmuştur? Sanatın insanın bir ihtiyacını karşılamak gibi bir işlevi var mıdır? gibi soruların uzlaşılabilir bir cevaba kavuşturulabilmesi elbette kolay değildir. Ancak zenaat ile sanat arasında eğer bir ilişki kurulabiliyorsa, başka bir deyişle, hiç değilse bazı sanatlar açısından, zenaat sanatın bir önceki merhalesi olarak kabul edilebilirse, sanatın insanın estetik beğenisi kadar zenaattan da kaynaklandığı söylenebilir.

Sanat, çeşitli noktalardan bir bölümlemeye tâbi tutulmuş ve bu bölümlemelerde yer alan türler zaman içerisinde değişiklik göstermiştir. Meselâ güzel sanatlar deyince önceleri genelde "mimarlık, heykeltıraşlık, resim, müzik" ve "şiir" akla gelirken sonraları bunlara daha başka türler de eklenmiştir. Şu var ki sınıflama ve bölümlemeler nasıl olursa olsun İslâm'ın sanata bakışı, daima bununla inanç ve ahlâk prensipleri arasındaki uyum veya uyumsuzluğa göre tesbit edilebilir. Bu itibarla, sanatın dinî açıdan hükmü, kullanım amacına, tarzına, dinin ilke ve hükümlerine aykırı olup olmamasına göre farklılık gösterebilecektir. Cinsî tahrike sebep olan, insanların cinsî duygularını, kadın ve erkeğin cinsî cazibesini sömürü aracı olarak kullanan, insanları kötüye, yanlışa ve çirkine yönlendiren, psikolojik bozukluk ve anormallikleri yaygınlaştırmaya çalışan, kavgayı ve bağnazlığı kışkırtan, Allah'ın birliği ve aşkınlığı inancına aykırı bulunan davranış, şekil ve usullerin sanat adı altında da yapılsa, dinen doğru görülmeyeceği açıktır. Zaten bu alanda din ile selim akıl ve fıtrat tam bir uyum içerisindedir.

b) Resim ve Heykel

Klasik literatürde, resim ve heykel konusunda getirilen hükümler, büyük çoğunlukla "sûret" ve aynı kökten türeyen "tasvir" tabirleri etrafında cereyan ettiği için biz resim ve heykel konusunu "sûret" kavramı üzerinde yapacağımız çözümlemeyle açıklamak istiyoruz.

Sûret, Arapça'da daha çok "şekil, biçim, görünüş ve resim" anlamında kullanılmaktadır. **Timsâl** kelimesi de anlam bakımından sûrete yakındır. Sûret ile timsal kelimelerini eş anlamlı görenler bulunduğu gibi, bazı hadislerde sûret kelimesi yer yer timsal kelimesinin eş anlamlısı olarak kullanılmıştır. Bununla birlikte genelde dilciler, sûreti iki kısımda değerlendirerek, birincisinin gölgeli sûretler (timsal=heykel), ikincisinin ise resmedilen, çizimlenen diğer şeyler olduğunu belirtmişlerdir. Meselâ *"Sizi yarattık, sonra tas-*

vir ettik" (el-A'râf 7/11) âyeti için getirilen yorumlardan birisi "Önce ruhlarınızı yarattık sonra bedenlerinizi şekillendirdik" tarzındadır. Bazı hadislerde de sûret kelimesi, insanın dış görünüşü ve şekli anlamında kullanılmıştır (sûret kelimesinin bu anlamda kullanıldığı diğer hadisler için bk. İbn Mâce, "Rü'yâ", 2; *Müsned*, II, 118). Sûret tabirinin, ruh sahibi veya ruhsuz bütün şeyleri içine aldığı, timsalin ise yalnızca ruh sahibi şeylere mahsus olduğu da ifade edilmektedir. Buna göre sûret kelimesini kendisine bir şekil verilmiş ve biçimlendirilmiş şey (resim ve heykel) anlamında anlamak daha doğru olacaktır. Bazı âyetlerde (Âl-i İmrân 3/6; el-A'râf 7/11; el-Mü'min 40/64; et-Tegābün 64/3), **tasvîr** (savvere) kelimesi "şekil ve biçim vermek", bazı yorumlara göre, biçimin dışında başka "mânevî özelliklerle bezemek" anlamında kullanılmıştır. Bu bakımdan, sûret kelimesinin fiil masdarı olan tasvir kelimesini sırf bugün anlaşıldığı mânada "resmetme" ya da "çizim" olarak anlamak doğru olmayıp, hem çizim (resim) ve hem de bir maddeye şekil ve biçim verme anlamlarını içine alacak bir genişlikle anlamak daha uygundur. Aynı şekilde, aynı kökten türemiş olan **tesâvîr** kelimesi genelde "resim" mânasında kullanılmakla birlikte "heykel" anlamına da gelmektedir. Allah'ın, Kur'an'da kendisini "biçim veren" (musavvir) (el-Haşr 59/24) olarak vasıflaması ve bu ifadenin müfessirler tarafından "yaratıcı" mânasında yorumlanmış olması da yukarıda verilen anlamı desteklemektedir.

Sûret kelimesi Kur'an'da, biri tekil ikisi çoğul olmak üzere üç yerde geçmekte ve genelde insanın biçim ve şekli olarak yorumlanmaktadır. Kur'an'da "timsâl" (çoğulu temâsîl) kelimesi de iki yerde ve çoğul olarak "temâsîl" şeklinde geçmektedir. Bu âyetlerden birinin anlamı şöyledir: *"İbrâhim, babasına ve kavmine 'Nedir bu tapındığınız heykeller (temâsîl)!' demişti"* (el-Enbiyâ 21/52). Diğer âyette ise Süleyman'a timsaller yapıldığından bahsedilir (Sebe' 34/13). Bu ikinci âyette geçen timsallerin anlamı konusunda getirilen yorumlardan biri, bunların, meleklerin, peygamberlerin ve sâlih kişilerin heykelleri (ya da resimleri; suver) diğeri de Süleyman'ın tahtının ve basamaklarının üzerinde bulunan tavus ve doğan gibi kuşların sûretleri olduğu şeklindedir.

Birçok âyette "yarattı" anlamında yorumlanan "savvere" fiili geçmekte olup, bu hususla resim yapma arasında doğrudan bir ilişki kurmak pek mümkün gözükmemektedir. Bununla beraber bazı hadislerde, insan görünümünün resmini çizenler Allah'ın taklitçisi (tanrılık özentisi içinde olanlar) olarak telakki edilip bu yüzden cezaya mâruz kalacakları ifade edildiğinden, İslâm'daki resim yasağının Kur'ân-ı Kerîm'den kaynaklandığını düşünenler olmuştur. Fakat bu husus aslında, resim yasağını Kur'an'a dayandırmak için pek yeterli görün-

memektedir. Zira bu anlayış hadisin vârit olduğu dönemin şartlarından soyutlanarak genelleştirilmeye çalışılırsa, bugün teknolojide kullanılmaya başlayan ve teknik köle diyebileceğimiz robotların yapılmasının ve kullanılmasının da yasak ve haram olduğunu söylemek gerekecektir. Bu itibarla resim yasağının daha ziyade sünnetle konulduğunu kabul etmek ve yasaklanma sebebini başka gerekçelerle izaha çalışmak daha doğru görünmektedir.

Sûret yasağının dayandırıldığı belli başlı rivayetler şöyle sıralanabilir:

a) Hz. Âişe'nin naklettiğine göre Hz. Peygamber, evinde üzerinde salîb (Îsâ'nın çarmıha geriliş sahnesini tasvir eden resim) bulunan her şeyi kırmıştır (Buhârî, "Libâs", 90).

b) *"Kıyamet gününde en şiddetli azaba mâruz kalacak olanlar musavvirlerdir"* (Buhârî, "Libâs", 89).

c) *"Bu sûretleri yapanlara kıyamet gününde 'Yarattıklarınıza can verin' denilerek azap edilecektir"* (Buhârî, "Libâs", 89).

d) Hz. Âişe'den rivayet edildiğine göre, Âişe bir defasında üzerinde (hayvan) resimleri bulunan bir minder almıştı. Hz. Peygamber bunu görünce kapının önünde bekledi ve içeri girmedi. Hz. Âişe, Resûl-i Ekrem'in yüzünde hoşnutsuzluk işaretlerini görünce, "Yâ Resûlallah! Allah'tan ve Allah'ın Resulü'nden bağışlanma dilerim. Bir kusur mu işledim?" dedi. Hz. Peygamber, üzerinde resim bulunan minderi göstererek *"Şu minderin burada işi ne?"* buyurdu. Âişe "Yâ Resûlallah! Onu, kâh oturasın, kâh yaslanasın diye senin için satın almıştım" dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, *"Bu resimleri yapanlara kıyamet gününde azap edilir ve onlara 'Hadi bakalım, yaptığınız şu sûretlere bir de can verin' denilir. İçinde resimler bulunan eve melekler girmez"* (Buhârî, "Libâs", 95; hadisin şerhi için bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, V, 228-229; Kâmil Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, VI, 414).

e) *"Melekler, içerisinde köpek ve tesâvîr bulunan eve girmezler"* (Buhârî, "Libâs", 88).

f) *"Melekler, içerisinde sûret bulunan eve girmezler; kumaş üzerindeki desen ve nakış müstesna"* (Buhârî, "Libâs", 92).

g) Hz. Âişe kendi oturduğu evin sofasına üzerinde timsaller bulunan bir perde çekmişti. Hz. Peygamber seferden döndüğünde bunu görünce *"Kıyamet gününde en şiddetli azaba çarptırılacak olanlar Allah'ın yaratmasına benzemeye çalışanlardır"* buyurdu. Âişe, sonra bu perdeden bir veya iki yastık yaptıklarını söylemiştir (Buhârî, "Libâs", 91).

h) Hz. Âişe'nin, üzerinde tasvirler bulunan bir perdesi vardı ve bunu odasının bir tarafına çekmişti. Hz. Peygamber bunu görünce, Hz. Âişe'ye *"Şu perdeyi karşımdan kaldır; üzerindeki tasvirler namazda iken hep bana görünüp duruyor"* demiştir (Buhârî, "Libâs", 93).

Gerek Buhârî'deki metinde gerekse Nesâî'nin rivayetinde, Hz. Peygamber'in söz konusu tasvirler yüzünden namazı yeniden kıldığına dair bir kayıt bulunmadığı için evde sûret bulunmasının yalnızca mekruh olduğu, namazın sıhhatine bir zarar vermediği söylenmiştir. Bu hadisten ilk bakışta anlaşılan husus, üzerinde resim bulunan perdenin sırf namazdaki huşûu bozduğu için hoş karşılanmadığıdır.

ı) Hz. Âişe'nin, üzerinde kuş resmi (timsal) bulunan bir perdesi vardı ve eve girenin ilk önce göreceği bir yere asılmıştı. Hz. Peygamber bunu görünce, *"Âişe, şu perdenin yerini değiştir. Eve girip hemen onu görünce dünyayı hatırlıyorum"* demiştir (Müslim, "Libâs", 88).

j) Hz. Âişe'nin bebek ve kanatlı at şekillerinde oyuncaklarının bulunduğu, Hz. Peygamber'in bunları gördüğü ve tebessümle karşıladığı rivayet edilir (Ebû Dâvûd, "Edeb", 62).

k) Rivayet edildiğine göre, İbn Abbas'a bir tasvirci müracaat ederek, "Ben, şu gördüğün tasvirleri yaparak (resim çizerek) geçinirim. Bu hususta bana fetva ver!" dedi. İbn Abbas, adamın kendine iyice yaklaşmasını istedikten sonra elini adamın başı üzerine koyarak "Bak ben şimdi sana Resûlullah'tan duyduğum bir hadisi haber vereceğim. Hz. Peygamber, *"Her resim yapan (musavvir) cehennemdedir ve Allah, yaptığı resime ruh üfleyinceye kadar bu adama azap eder. Ruh üflemesi de zaten mümkün değildir"* buyurdu. Adam bu sözler üzerine dehşete kapılınca İbn Abbas devamla, "Eğer sen sanatına devam etmek mecburiyetinde isen ağacı ve ruh taşımayan şeyleri resimle" (Buhârî, "Büyû'", 104; Müslim, "Libâs", 99).

İbn Abbas'ın bu fetvasının delili olarak Ebû Hüreyre'nin şu rivayeti gösterilmektedir: Bir keresinde Cibrîl Hz. Peygamber'in yanına girmek için ondan izin istemişti. Resûlullah izin verdiği halde Cibrîl içeri girmemiş ve şöyle demiştir: "İçerisinde birtakım at ve insan timsallerinin bulunduğu perde asılı olan bir eve ben nasıl girerim? Bu resimlerin ya başlarını koparmalı veya bu perdeyi yere sermelisiniz. Biz melekler içinde timsal olan eve girmeyiz" (Tahâvî, *Me'âni'l-âsâr*, IV, 287).

Büyük bir muhaddis ve Hanefî fakihlerinin ileri gelenlerinden olan Tahâvî bu hadisi naklettikten sonra şu yorumu yapmıştır: Bu hadisin zâhi-

rinden, başı koparılmış ruh sahibi canlının timsalinin mubah olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre, bu hadis ruh sahibi olmayan şeylerin tasvirinin mubah olduğuna ve görünüm itibariyle ruh taşıması mümkün olmayan canlıların yasak kapsamından çıktığına delâlet etmektedir (Tahâvî, *Me'âni'l-âsâr*, IV, 287).

Mâlikî fakihlerden İbnü'l-Arabî, sûret yasağı ile ilgili bütün rivayetlerden hareketle, bu konudaki hükmü şöyle özetlemektedir: Eğer yapılan sûretler heykel türünde (ecsâd) ise bunun haram olduğunda icmâ vardır. Ancak, kumaşta bir desen ve nakış şeklinde (rakm) ise bu hususta dört görüş bulunmaktadır. Bu görüşlerden birincisine göre, hadiste geçen *"kumaş üzerindeki nakış müstesna"* kaydından hareketle kumaş üzerindeki resim, desen ve nakış câizdir. İkinci görüş ilgili diğer hadislerin genel muhtevasından hareketle yasaktır. Resime bir kayıt getiren üçüncü görüşe göre ise, eğer resim, şekil ve görünüm itibariyle kesintisiz ve kendi başına durabilecek biçimde ise yasaktır. Şayet, bu resmin bütünlüğü bozulursa câizdir. Diğer görüşe göre ise resim, duvara veya yüksek bir yere asılırsa yasak, yere sermede olduğu gibi, önem verilmeksizin kullanılacak eşya üzerinde bulunuyorsa câizdir (İbnü'l-Arabî, *Ârizatü'l-ahvezî*, VII, 253).

Şâfiî fakihlerden Nevevî ise, tasvir işinin hükmüne ilişkin olarak, hadislerde söz konusu edilen ağır tehditlerden ve Allah'ın yaratmasına benzemeye çalışma anlamı taşıdığından hareketle, ne ile yapıldığına ve ne üzerinde olduğuna (kumaş, yaygı, para, kap, duvar vb.) bakılmaksızın, canlı (insan ve hayvan) sûretini tasvir etmenin haram ve büyük günahlardan olduğunu söylemiş; ağaç, dağ, deve semeri gibi şeyleri tasvir etmenin ise haram olmadığını belirtmiştir. Üzerinde canlı sûretleri bulunan şeyleri kullanmanın hükmünün ise, bu eşyanın nerede ve nasıl kullanılacağına bağlı olduğunu ifade etmiş ve bu sûretlerin, -duvara asılması ve giyilen bir elbisede olması gibi- önemsenmemiş sayılamayacak bir konumda kullanılmasının haram olduğunu; yere serilip çiğnenen bir yaygı veya minder üzerinde bulunmasının ise, -rahmet meleklerinin içeri girmesine engel teşkil edip etmeyeceği tartışılmakla birlikte- haram olmadığını söylemiştir. Nevevî devamla zikredilen bu hükmün hem gölgeli hem de gölgesiz sûretler için geçerli olduğunu söylemiştir. Nevevî'nin zikrettiğine göre, bazı Selef bilginleri hadislerde söz konusu edilen yasağın yalnızca gölgeli sûretler için geçerli olduğunu, gölgesiz sûretleri yapmada bir sakınca bulunmadığını ileri sürmüşlerdir (Nevevî, *Şerhu Sahîhi Müslim*, XIV, 81-82).

Bilginler, insan ve hayvan gibi canlılar dışındaki varlıkların resimlerinin yapılmasının, bundan kazanç elde edilmesinin câiz olduğunu söylerken, birçok hadiste kıyamet günü musavvirlere söyleneceği belirtilen *"Hadi bakalım, yarattıklarınıza bir de can verin"* ifadesinden ve İbn Abbas'ın yukarıda zikredilen fetvasından hareket etmişlerdir. Şu kadar var ki, bu konudaki deliller dikkatle incelendiğinde, hadislerde geçen şiddetli tehditlerin, tapınmak için veya yaratma hususunda Allah ile boy ölçüşme kastıyla resim ya da heykel yapanlara ilişkin olduğu sonucuna ulaşmak mümkündür. Zira bu amaçla yapılmayan mâsum resimler için bu tehditler oldukça ağırdır. Nitekim, konuya ilişkin hadislerin kronolojisi de tehditlerin gitgide azaldığını göstermektedir.

Bilginlerin çoğunluğu çocuk oyuncaklarının yasak kapsamı dışında kaldığını ifade etmişlerdir.

Öte yandan âlimler, Hz. Süleyman'ın dininde, timsal (heykel veya resim) yapımının serbest olmasıyla İslâm'da sûretin yasaklanmış olması arasını telif için Süleyman'ın dininde bunun yasaklanmadığına, hatta buna izin verildiğine işaret etmişlerdir. Meselâ Zemahşerî, sûret ve timsal yapımının zulüm ve zina gibi aklen çirkin olmadığını ve hükmünün şeriatlara göre değişebileceğini belirtmiştir.

İslâm'da sûretin yasaklanmasının gerekçesi olarak, Hz. Peygamber'in, *"Allah, sûret yapanlara, yaptıkları sûretlere ruh üfleyinceye kadar azap edecektir. Ruh üflemeleri de zaten mümkün değildir"* ve *"Kıyamet gününde en şiddetli azaba çarptırılacak olanlar Allah'ın yaratmasına -yarattıklarına- benzemeye çalışanlardır"* gibi hadislerden hareketle, 'yaratma hususunda Allah'a benzemeye çalışma' hususu gösterilmiştir. Bu gerekçelendirme yanlış olmamakla birlikte öyle görünüyor ki, sûret yasağının asıl illeti, İbnü'l-Arabî'nin de isabetle belirttiği gibi şudur: Câhiliye Arapları'nın putlara tapma âdetleri vardı ve bu putları kendi elleriyle tasvir edip sonra bunlara tapıyorlardı. İslâmiyet, puta tapmaya vesile olan şeyleri kaldırmak suretiyle tevhid sisteminin korunmasında titizlik göstermiştir (İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, IV, 1599-1602). Buna o dönemde haçın hıristiyanların hayatındaki konumunu da eklemek gerekir. Bu itibarla, resim ve timsal hakkında vârit olan yasaklamanın ana sebebinin, bunlara tapınma endişesi olduğu söylenebilir. İslâm dini, tevhid dinidir. Araplar, kendi elleriyle çizdikleri ve şekillendirdikleri resimlere ve putlara tapıyorlardı. Hz. Peygamber, Araplar yeniden eski alışkanlıklarına döner endişesiyle, bu alışkanlıkları hatırlatan resimleri ve sûretleri de yasaklamayı uygun bulmuştur. Nitekim, benzer bir uygulamaya,

şarabın kesinlikle yasaklanmasından sonra rastlanır. Resûlullah normalde kullanılmalarında bir sakınca olmadığı halde, şarap yasağından sonra Araplar'ın içerisine şarap koydukları dübbâ ve nakîr gibi özel isimlerle anılan şarap kaplarının kullanılmasını da yasaklamıştı. Hz. Peygamber bu metotla Araplar'a eski alışkanlıklarını hatırlatacak şeyleri de sedd-i zerîa kabilinden olmak üzere yasaklamıştır. Resim ve timsal yasağının da bu çerçevede değerlendirilmesi ve bu yolla tevhid inancını her ne suretle olursa olsun şirk bulaşığından arındırma amacı güdüldüğünün söylenmesi mümkündür.

Bazı bilginlerin, resim hakkında şiddetli tehdit içeren yasaklamaların İslâm'ın ilk dönemlerinde olduğu, sonra bu tehdidin gitgide hafiflediği şeklindeki açıklamaları da, yasak sebebinin biraz önce bahsedilen endişe olduğu hususunu desteklemektedir.

Sonuç olarak söylemek gerekirse, bilginler ağaç, dağ, taş gibi manzara resimlerinin çizilmesinin ve kullanılmasının, aynı şekilde insan bedenini tam olarak yansıtmayan sûretin mubah olduğunu ifade etmişlerdir. Nevevî gibi bir kısım âlimlerin, üzerinde canlı resmi bulunan kumaşların, yaygı, sofra bezi gibi amaçlarla kullanılabileceği, Tîbî gibi diğer bazılarının ise, bunların mutlak surette mubah olduğu şeklindeki açıklamaları göz önüne alınınca; artık günümüzde resim yapmanın ve resimli eşya kullanmanın, tevhid inancına aykırı bir sonuca götürme durumu veya endişesi olmadığı sürece, ilk dönemler hakkındaki yasağın kapsamına girmediğinin ve dolayısıyla haram olmadığının ifade edilmesiyle yeni bir şey söylenilmiş olmayacaktır.

Üzerinde Resim ve Sûret Bulunan Eşyayı Kullanmak. Hanefîler, üzerinde insan veya hayvan resmi bulunan yaygı üzerinde namaz kılmada bir sakınca olmadığını belirtmişlerdir. Çünkü, resimli yaygının ayaklar altına alınması, resimlere değer vermeme anlamındadır. Ancak, resime ibadet etmeye benzeyeceği için yaygıdaki resimler üzerine secde edilmemesi tavsiye edilmiştir. Yine bu resimler (sûret veya tesâvîr), baş hizasından daha yukarıda, kişinin hizasında ve önünde asılı olarak bulunurken namaz kılmanın mekruh olduğu söylenmiştir. Resimler, kişinin arkasında veya ayakları altında ise, namaz mekruh olmayıp, resimlerin evde bulundurulmuş olması mekruhtur. Evde resim bulundurmanın mekruh olmasının gerekçesi ise, Cebrâil'in, "Ben içerisinde köpek veya sûret bulunan eve girmem" sözüdür.

Resimli elbise giymek mekruh görülmekle birlikte, bu elbise içinde kılınan namaz sahihtir. Fakat ihtiyaten yeniden kılınması uygundur (Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 362-364). Hanbelîler de üzerinde canlı resimleri

bulunan elbise giymenin haram olmayıp mekruh olduğunu belirtmişlerdir (İbn Kudâme, *el-Mugnî*, I, 590).

İlk bakışta dikkati çekmeyecek derecede küçük olan resimlerin bulundurulmasında ve kullanılmasında da bir sakınca yoktur. Nitekim, Ebû Mûsâ'nın üzerinde iki sivrisinek resmi bulunan bir yüzüğü olduğu, İbn Abbas'ın da küçük resimlerle donatılmış bir kanunu (ocak benzeri bir şey) olduğu nakledilmektedir.

Abdürrezzâk, İbn Abbas'ın, içerisinde sûret bulunan kilisede namaz kılmayı kerih gördüğünü, Hz. Ömer Şam'a gittiğinde hıristiyanların ileri gelenlerinden birinin Ömer için yemek hazırlatıp davet ettiğini, Ömer'in de, "Biz sizin kiliselerinize girmeyiz; çünkü oralarda sûretler vardır" diyerek bu daveti geri çevirdiğini nakletmektedir. Râvi, Hz. Ömer'in "sûret" sözüyle timsali kastettiğini belirtmiştir (Buhârî, "Salât", 54).

Resimli Eşyanın Alım Satımı. Bilginlerin çoğunluğu, Hz. Âişe'nin satın aldığı resimli minderi Hz. Peygamber'in iade ettirmeyerek, şeklini ve konumunu değiştirmek suretiyle başka bir amaçla kullanılmasına izin vermesinden hareketle, resimli eşyanın satımının câiz olduğunu söylemişlerdir.

Zâhirî mezhebinin ünlü fakihi İbn Hazm, çocuk oyuncakları dışında bütün sûretlerin satımının haram olduğunu ifade etmektedir (İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IX, 25). Ancak İbn Hazm'ın resimli kumaşın satımını câiz gördüğü hatırlanırsa, burada sûretten maksadın heykel türü şeyler olduğu söylenebilir.

Sonuç olarak ifade etmek gerekirse, İslâm öncesi dönem Araplar'ı da tek yaratıcı olan Allah'a inanmakla birlikte O'na, araya vasıtalar koyarak ulaşabileceklerini düşünüyor, bunun için de çoğu insan sûretindeki çeşitli resim ve heykelleri (put) aracı-tanrı kabul ediyorlardı. Başlangıçta insanın estetik duygusunun, yaratıcı düşünce ve hayal gücünün eseri gibi gözüken bu sûret ve heykeller soyut tanrı kavramına ulaşmakta zorlanan kişiler için giderek basit görünüm ve yapısından çıkıp madde ötesi güçleri temsil etmeye, hatta insanın tapınma ihtiyacını karşılayacak ölçüde kutsallık taşımaya başlamıştır. İslâm bu beşerî yanılgının çok yoğun olduğu bir dönem ve toplulukta ortaya çıktığı ve Allah'tan başka hiçbir yaratıcının ve mutlak güç sahibinin olmadığı (tevhid) fikrini tebliğinin odak noktası yaptığı için, haliyle insanları tevhid akîdesinden uzaklaştıracak, şirke bulaştıracak her türlü tehlike karşısında da çok temkinli davranmış, titizlik göstermiştir. Hz. Peygamber'in sûret ve timsal konusunda gösterdiği hassasiyet de bu yüzdendir. Ancak,

naslardaki tasvir ile ilgili yasaklayıcı ve tehditkâr ifadelerde İslâm tebliğinin ileri dönemlerine doğru azalma görüldüğü gibi, müslümanların bu ilkel yanılgıdan iyice uzaklaşması ve bu yönüyle şirke bulaşma tehlikesinin azalmasına paralel olarak İslâm âlimlerinin de resim ve sûretler konusunda daha müsamahakâr davranmaya başladıkları görülmektedir. Heykel konusunda daha katı davranılması da yine bu anlayışın sonucudur. Böyle olunca, burada yasaklanan şey, resim ve sûretin bizzat kendisi olmayıp, bunların kişileri şirke götürmesi, kutsallık ve tapınma aracı yapılması durumudur. Zaten dinde haram ve helâle konu olan şeyin eşya (a'yân) değil de fiiller (ef'âl) olduğu söylenirken de bu ifade edilmek istenir. O halde anılan endişe ve tehlikenin mevcudiyeti oranınca yasak oluş hükmünün varlığını koruyacağı, bunun bulunmayıp daha çok bir ihtiyacın, estetik duygunun ifadesi olduğu durumlarda ise bu tür faaliyetleri aslî hükmü olan "mubah" çerçevesinde değerlendirmenin uygun olacağı söylenebilir.

Öte yandan, resim çizme ve heykel yapma bazı İslâm bilginlerince bir bakıma Allah'ın yaratıcılığına özenme, fikrî planda da olsa O'nun tek yaratıcılığını gölgeleme olarak değerlendirilmiş ve bu gerekçe ile doğru görülmemiştir. Gerçekten de şekillendirme yeteneğine, keşif ve sanat gücüne sahip kimselerin bu gücü kendilerinden bilip kibir ve gurura kapılmaları ne kadar yanlış ise, bu kabiliyeti Allah'ın lutfu olarak görmek de o kadar isabetli ve gerçek olacaktır. Yukarıda zikredilen yasaklama gerekçesi böyle bir açıklamaya tâbi tutulduğunda, günümüzdeki fotoğrafın, kamera, video ve diğer teknik araçlarla ekrana, sahneye yansıtılan görüntülerin klasik literatürdeki "tasvir" kapsamında düşünülmemesi gerekir. Çünkü bunlar olmayan bir varlığın hayal gücüne dayanarak şekillendirilmesi olmayıp aksine, mevcut varlıkların teknik cihazlarla kaydedilip tekrar görüntüye gelmesidir. Bunlar belki de insan ve diğer varlıkların görüntülerinin suya, aynaya yansıması grubunda mütalaa edilebilir. Böyle olunca, fotoğraf ve filimlerde yer alan tema ve görüntünün, dinin inanç ve ahlâk esaslarını ihlâl etmemesi, cinsî tahrike, bozgunculuk ve fitneye yol açmaması gibi şartlar üzerinde öncelikle durulması gerekir. Haliyle bu şartlar da, fotoğraf ve filmin kendisinin meşrûluğundan çok kullanım tarz ve amacıyla ilgili olarak getirilebilecek sınırlamalardır.

c) Müzik

İslâm, gerek inanç ve ibadet esasları, gerekse hukuk ve ahlâk ilkeleri itibariyle, fert ve toplum olarak insanın yaratılışına uygundur. İslâm, insanın yapısına, fıtratına uygun bir din olduğu için, fıtrat gereği olan ihtiyaç ve

arzularının karşılanmasına ve tatmin edilmesine önem vereceği açıktır. Bu itibarla, tıpkı insanın yeme içme ve cinsel ilişki gibi maddî/bedensel ihtiyaç ve isteklerini karşılamasının mubah hatta bazı durumlarda vâcip olması gibi, ruhî-mânevî, bedîî-estetik ihtiyaç ve arzularını karşılaması da aynı şekilde mubah olması gerektir.

Müzik genel olarak vokal veya enstrümantal ses ve tonların bir araya getirilmesinden oluşan bir sanattır. Yunan dilinden Arapça'ya geçen mûsiki kelimesinin yerini tutacak bir Arapça kelime yoktur. Meselâ, Arapça'daki "gınâ" kelimesi, yalnızca şarkı söylemeyi, "semâ" kelimesi ise sadece dinlemeyi ifade eder. Bu itibarla, gerek âyetlerde gerekse sahih hadislerde doğrudan müziği belirtmek üzere kullanılmış bir ifadeye rastlanmadığını söylemek mümkündür. Bundan dolayı burada, genel olarak "gınâ, tegannî" (şarkı) ve çalgı aletleri (melâhî) ile ilgili görüşlere yer verilecek, daha sonra genel bir değerlendirme yapılacaktır.

Gınâ, İslâm bilginleri tarafından sıkça tartışılan ve hakkında lehte ve aleyhte çok şey söylenen konular arasında yer alır. Gerek lehte gerekse aleyhte olan gruplar görüşlerini âyet ve hadislerle desteklemeye çalışmışlardır. Bu konuda genel bir değerlendirme yapmadan önce lehte ve aleyhteki görüşleri ve gerekçelerini vermekte yarar vardır.

Ebû Hanîfe, gınâyı mekruh görmüş ve günah saymıştır. Sonraki Hanefî bilginlerin, Ebû Hanîfe'nin "mekruh" dediği şeylerin "harama yakın mekruh" olarak anlaşılması gerektiğini ifade ettikleri göz önüne alınınca, Ebû Hanîfe'nin, gınânın tahrîmen mekruh olduğu kanaatini taşıdığı söylenebilir. Mezhepler arasında gınâ ve çalgı aletleri karşısında en keskin tavır Hanefîler'inkidir. Hanefîler, def, mizmar gibi çalgı aletlerini dinlemenin haram ve mâsiyet olduğunu açıkça belirtmişlerdir. Hatta bazı Hanefîler, bu çalgı aletlerini dinlemenin (semâ) fâsıklık, bundan zevk almanın küfür olduğunu iddia etmişlerdir. Hanbelî fakihlerden İbnü'l-Kayyim, Hanefîler'in bu konudaki dayandıkları hadisin Hz. Peygamber'e nisbetinin sahih olmadığını belirtmektedir (Kâsânî, *Bedâ'i'*, V, 128-129; İbn Kayyim, *İgāsetü'l-lehfân*, I, 227).

İmam Mâlik, gınânın hem icrasını, hem dinlenilmesini tasvip etmemiştir. Hatta satın alınan bir câriyenin şarkıcı (muganniye) olduğunun anlaşılması durumunda, bunun iadeyi gerektiren bir ayıp sayılacağını belirtmiştir. Yine Mâlik, kendisine sorulan, "Medine ehli ne tür gınâya ruhsat veriyor" şeklindeki soruya bunu, bizde fâsıklar yapar" cevabını vermiştir (İbn Kayyim, *İgāsetü'l-lehfân*, I, 227). Bununla birlikte, gınâ konusunda en ılımlı görüşün Medineli bilginlere ait olduğu bilinmektedir.

Şâfiî, “Gınâ, bâtıla benzeyen mekruh bir eğlencedir. Bunu çok yapan sefih sayılır ve şahitliği reddedilir” demiştir (Gazzâlî, *İhyâ*, II, 267). Sonraki Şâfiî bilginlerin büyük çoğunluğu ise gınânın haram olduğunu belirtmişler ve Şâfiî’ye nisbet edilen “gınânın mubahlığı” yolundaki görüşü doğru kabul etmemişlerdir. Bunda yaşadıkları dönemin etkilerini aramak yanlış olmaz. Şâfiî âlimlerden Şîrâzî, hiçbir görüş ayrılığı zikretmeden haram bir menfaati içeren icâre akdinin sahih olmayacağını belirtmiş ve bunlar arasında şarap taşıma ile birlikte gınâ ve mizmarı da saymıştır (Şîrâzî, *et-Tenbîh*, s. 123).

Ahmed b. Hanbel de kendisine gınânın hükmü sorulduğunda “Gınâ kalpte nifakı yeşertir, ben hoşlanmam” diye cevap vermiştir (İbn Kayyim, *İgāsetü’l-lehfân*, I, 229).

Aşağıda, gınânın aleyhinde olanların dayandıkları belli başlı âyet ve hadisler zikredilerek, bunların bu konuda dayanak olmaya elverişli olup olmadıkları tartışılacaktır.

1. *“Bazı insanlar, Allah’ın yolunu (âyetlerini) alay konusu yaparak halkı sinsice Allah’ın yolundan saptırmak için ‘söz eğlencesi’ni satın alırlar. Küçük düşürücü azap işte bunlar içindir”* (Lokmân 31/6).

Âyette geçen “söz eğlencesi veya sözlü eğlence” (lehve’l-hadîs) ifadesinin yorumuyla ilgili olarak müfessirler iki hususa işaret etmişlerdir. Birincisi; âyette geçen “lehve’l-hadîs”, masal, asılsız sözler ve hurafeler anlatmak demektir. Âyetin nüzûl sebebi olarak nakledilen şu rivayet bu yorumu desteklemektedir. Nadr b. Hâris ismindeki biri, Fars memleketlerine ticaret için gittiği sırada orada Acem kitaplarını satın alarak Kureyşliler’e anlatır ve “Muhammed size Âd ve Semûd kavminin hikâyelerini anlatıyor. Ben ise Rüstem’in, Behlûl’ün efsanelerini, kisrâların ve Hîre krallarının hikâyelerini anlatıyorum” der ve insanları Kur’an’ı dinlemekten alıkoymaya çalışırdı. İşte âyet bu kişi hakkında nâzil olmuştur.

Lehve’l-hadîs için getirilen ikinci yorum ise gınâ ve müziktir. Bu yorumun hareket noktası yine aynı şahsın Fars memleketlerinden şarkıcı kadınlar getirmek suretiyle insanları Hz. Peygamber’in etrafından uzaklaştırmaya çalışmasıdır. Anlatıldığına göre, bu kişi güzel bir şarkıcı câriye satın almıştı. Birinin müslüman olacağını duyduğu zaman onu alıp câriyesinin yanına getirir ve câriyesine “Hadi buna yedir içir, şarkı söyleyip gönlünü eğlendir” der ve bu suretle onu eğlendirdikten sonra “Gördün ya! Bu, Muhammed’in çağırdığı namaz ve oruçtan, onunla birlikte savaşmaktan daha iyi değil mi?” derdi (*Hak Dini Kur’an Dili*, VI, 3838-3839).

Rivayetlerin değerlendirilmesi sonucunda ve anlatılmak istenen mesaj açısından birinci yorum daha isabetli gözükmektedir. Hangi rivayet alınırsa alınsın, âyette tenkit edilen husus "Kur'an'dan uzaklaşma" keyfiyetidir. Bu açıdan bakıldığında, müzik ile geçmiş kavimlerin hikâyelerini okumak arasında fark yoktur. Daha doğrusu Kur'an'dan yüz çevirmeyi ve uzaklaşmayı sonuçlayan her şey aynı hükümdedir. Hatta, Gazzâlî'nin de belirttiği gibi, insanları Allah'ın yolundan saptırmak için Kur'an okumak bile haramdır (Gazzâlî, *İhyâ*, II, 282).

2. *"Siz, ağlayacak yerde dudak bükerek ve istihza ile gülerek bu söze mi (Kur'an'a mı) hayret ediyorsunuz!"* (en-Necm 53/59-61).

Nakledildiğine göre, İbn Abbas âyette geçen ve "dudak bükerek" şeklinde tercümesi verilen "semed" lafzının Himyerîce'de "gınâ" anlamında olduğunu belirtmiştir. Gazzâlî, bu açıklamadan hareketle gınânın yasaklandığı sonucunun çıkarılamayacağını, aksi takdirde âyette geçen ve kınanan diğer fiillerin de aynı şekilde yasak olması gerekeceğini ifade etmiştir. Âyette geçen "sâmidûn" kelimesi "şarkı söyleyenler" olarak anlaşılsa bile, buradan hareketle gınânın haramlığı sonucu çıkarılamaz. Çünkü, normalde gülme haram olmadığı halde Kur'an'ı hafife alarak gülme nasıl haramsa, aynı şekilde Kur'an'ı hafife alan gınâ (şarkı) ve şiir de haramdır. Nitekim, *"Şairlere ancak azıtmışlar uyar"* (eş-Şuarâ 26/224) âyetinde kastedilen, kâfirlerin şairleridir. Yoksa bu âyetten hareketle bizzat şiirin haramlığı sonucuna varılamaz (*İhyâ*, II, 282; krş. İbn Kayyim, *İgāsetü'l-lehfân*, I, 258).

Müzik karşıtlarının dayandıkları hadislerin başında *"Ümmetim içerisinde gayri meşrû ilişkiyi, ipeği, şarap ve meâzifi helâl sayan bir grup olacaktır"* (Buhârî, "Eşribe", 6) meâlindeki hadis gelir.

Bazı âlimler, hadiste geçen "meâzif" kelimesini, bütün eğlence (lehv) aletleri olarak açıklarken, bazıları melâhî ile meâzif arasında bir ayırım yaparak melâhîyi el ile vurulan çalgı aletleri, meâzifi de ağız ile (üflenerek) çalınan çalgılar olarak açıklamışlardır. İbn Hazm gibi bazı muhaddisler ise bu hadisin senedinin münkatı' olduğunu belirtmişlerdir.

Diğer bir hadis, *"Allah (içki meclislerinde erkeklere) şarkı söyleyen câriyelerin satılmasını, ücretini haram kılmıştır"* hadisidir.

Gazzâlî, yabancı kadının fâsıklara ve fitnesinden korkulan kişilere şarkı okumasının haram olduğunu belirtmekle beraber, bu hadisten hareketle câriyenin kendi sahibine şarkı okumasının, hatta fitne olmaması durumunda başka erkeklere şarkı okumasının haramlığı hükmü çıkarılamayacağını ifade

etmiş ve bu görüşüne, Hz. Peygamber'in bulunduğu bir sırada iki câriyenin Hz. Âişe'nin evinde şarkı okumasını delil göstermiştir (*İhyâ*, II, 282).

Hadis uzmanlarından Irâkī, Taberânî'nin *Evsat*'ta rivayet ettiği bu hadisin zayıf olduğunu; Beyhakī de bu hadisin mahfuz olmadığını belirtmiştir.

Müziğin lehinde olanların gerekçeleri ise şunlardır: Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn* isimli eserinde, "Müzik Dinlemenin (semâ) Mubahlığının Delili" başlığı altında söze şöyle başlar: "Müzik dinlemek haramdır demek, Allah müzik dinleyen kişileri cezalandıracaktır demektir. Bu ise, sırf akılla bilinebilecek bir husus değildir. Öyleyse, bu konuda naslara ve bu nasların ışığında yapılan kıyaslara başvurmak gereklidir. Eğer bu konuda nas ve nassa kıyas yoluyla ulaşılan doğru bir sonuçlama yoksa, müzik dinlemenin haramlığı iddiası boşa çıkmış olur". Gazzâlî daha sonra, ölçülü olsun veya olmasın, güzel sesi dinleme, müziğin dinleyici üzerinde bıraktığı etki ve dinleyici ile ilgili hususları uzun uzadıya açıkladıktan sonra mûsikinin mubah olduğunu belirtir, karşı görüşte olanların gerekçelerini tek tek ele alarak cevaplandırmaya çalışır (Gazzâlî, *İhyâ*, II, 268-284).

Gınâ konusunda Mâlikî bilgin İbnü'l-Arabî'nin değerlendirmesi de şöyledir: Gınâ, âlimlerin çoğuna göre gönülleri coşturan bir eğlence olup, gerek Kur'an'da gerekse Sünnet'te bunun haramlığına dair bir delil yoktur. Hatta sahih bir hadiste, gınânın mubah olduğuna delil vardır. Bu rivayete göre Hz. Ebû Bekir, bir defasında Hz. Âişe'nin evine girip orada iki câriyenin şarkı söylemekte olduğunu görünce "Allah'ın Resulü'nün evinde şeytanın mizmarı ha!" diye çıkışmıştı. Hz. Peygamber ise, *"Onlara ilişme ey Ebû Bekir! Bugün bayram günüdür"* (İbn Mâce, "Nikâh", 21) demiştir. Eğer müzik haram olsaydı Resûlullah'ın evinde icra edilmezdi. Hz. Ebû Bekir, görünen duruma nazaran buna karşı çıkmış, Hz. Peygamber ise, gönüllerin dinlendirilmesi hususunda yumuşaklık ve ruhsat gözeterek onlara ilişmemiştir. Çünkü her gönül, sürekli olarak ciddiyeti taşıyamaz. Resûl-i Ekrem'in, müziğin serbestliğini "bayram günü" ile illetlendirmesi ise, bunun sürekli olarak yapılmasının mekruh olduğunu, fakat bayram, düğün gibi sebeplerle buna ruhsat verileceğini göstermektedir. Bu itibarla, müziğin haramlığı konusunda rivayet edilen bütün hadisler sened ve yorum bakımından bâtıl olduğu gibi, bu konuda getirilen âyet yorumları da bâtıldır (İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, III, 1053-1054).

Mâlikî fakihi İbnü'l-Arabî, *"Bir kısım insanlar lehve'l-hadîsi satın alıyorlar..."* (Lokmân 31/6) âyetini tefsir ederken, burada geçen lehve'l-hadîsi gınâ olarak yorumlayanların bulunduğunu belirtip bu konuda rivayet edilen ha-

disleri sıraladıktan sonra bu yorumun ve rivayet edilen hadislerin de sahih olmadığını ifade etmektedir (*Ahkâmü'l-Kur'ân*, III, 1493-1494; IV, 1950).

Zühaylî, bazı Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî âlimlerin, gınânın kerahetsiz mubah olduğu görüşünde olduklarını ve bu görüşün üstün ve genelde tercih edilen görüş olduğunu ifade etmektedir (Vehbe ez-Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühû*, III, 573).

Yine çağdaş Mısırlı aydınlardan gazeteci -merhum- Muhammed el-Gazzâlî, tartışmalara yol açan -Türkçe'ye de çevirilmiş bulunan- *es-Sünnetü'n-nebeviyye beyne ehli'l-fıkh ve ehli'l-hadîs* adlı kitabında şâban ayının orta gecesi hakkındaki hadislerin, müziğin haramlığı hakkındaki hadislerden daha kuvvetli olduğunu söyler ve bu konuda İbn Hazm'ın görüşlerine yer vererek şu açıklamada bulunur: İbn Hazm der ki: Satranç, mezâmir, ud, meâzif ve tanburun satımı helâldir. Bunları kıran tazmin etmekle yükümlüdür. Aynı şekilde şarkıcı câriyelerin alınıp satılması da helâldir. İbn Hazm'ın bu konudaki delili, eşyanın asıl itibariyle mubahlığını gösteren *"Yeryüzündeki her şeyi sizin için yaratan O'dur"* (el-Bakara 2/29), *"Size haram kıldıklarını sayıp dökmüştür"* (el-En'âm 6/119) ve *"Allah alım satımı helâl kıldı"* (el-Bakara 2/275) âyetleridir. İbn Hazm, bunların satımının haram olduğu görüşünde olanların ise, sahih olmayan veya sahih olsa bile hüccet teşkil etmeyen rivayetlere dayandıklarını belirtir. Başka bir yerde İbn Hazm, müziğin haramlığı konusundaki rivayetlerin hepsinin uydurma olduğunu söylemektedir. Allah, daha çok ciddiyete yardımcı olsun diye, herhangi bir oyunla nefsini rahatlatan kimseyi kınamamıştır. Ameller niyetlere göredir. Bir müslümanın bir bahçeyi seyretmesi veya gezinmesinde bir sakınca yoktur. Doğrusu, müzik sözdür. Sözün de güzeli güzel, çirkini çirkindir. Günah içerikli şarkılar olabileceği gibi, anlamı ve edası güzel dinî, askerî veya duygusal şarkılar da vardır. Şâtıbî'nin *el-İ'tisâm*'da anlattığına göre, Hz. Ömer'e bir grup insan gelerek, imamlarının namazı bitirdikten sonra teganni ettiğini söyleyip şikâyette bulunurlar. Neticede Ömer adamın yanına gider. Kendisi hakkında iyi olmayan şeyler duyduğunu söyler. Adam, şu şarkıyı mırıldanıyorum deyince, şarkının sözlerini beğenen Ömer, "Böyle olduktan sonra isteyen şarkı söylesin" der (Muhammed el-Gazzâlî, *es-Sünnetü'n-nebeviyye beyne ehli'l-fıkh ve ehli'l-hadîs*, s. 86).

Bütün bu anlatılanlardan şöyle bir sonuç çıkarılması mümkündür. Müzik, İslâm bilginleri tarafından çokça tartışılan ve hakkında lehte ve aleyhte çok şey söylenen konular arasında yer alır. Müziğin lehinde ve aleyhinde öne sürülen gerekçeler birlikte düşünüldüğünde müziğin mutlak olarak yasaklanmadığı, aksine mubah bırakıldığı sonucuna ulaşılır. Gerçekten de elde

Kur'an ve Sünnet'te müzik dinlemenin haram olduğunu ve müzik dinleyenlerin günahkâr olacağını ispata yetecek malzeme bulunmadığı açıkça görülmektedir. Ancak, diğer mubahlar gibi müziğin de haramın işlenmesine vesile yapılmasına karşı çıkılmıştır. Bu itibarla içinde isyan, küfür veya İslâm'ın hoş karşılamadığı sözler bulunan yahut cinsel tahrik, müstehcenlik gibi dinimizce hoş görülmeyen şeylere yol açan müziğin söylenmesi ve dinlenilmesi kesinlikle uygun değildir. Bununla birlikte müzik konusunu gerek önceki devirlerde gerekse zamanımızda bir tercih ve takvâ meselesi olarak değerlendirenler de bulunagelmiştir. Bunların saygıyla karşılanması gerektiği gibi, müzik dinlemeyi bir eğlence unsuru olarak görenlerin de hoş karşılanması gerekir.

Müziğin bir tedavi aracı olduğunu keşfetmiş bir kültürün vârisleri olarak, yeterli delil ve gerekçe olmadığı halde, vaktiyle birtakım sosyolojik gerekçe ve amaçlarla verilen hükümleri içeriğinden mahrum bir şekilde günümüze taşımak veya yanlış değerlendirmelerde bulunmak suretiyle bu doğal ilâçtan insanları mahrum etmek isabetli bir bakış açısı olarak gözükmüyor.

Son olarak kimi çevrelerde gündeme getirilen ve tartışılan İslâmî müzik-gayri İslâmî müzik ayırımına ve gayri İslâmî müzik yapılan müzik aletleriyle, İslâmî müzik üretmenin câiz olup olmadığı konusuna değinmek uygun olacaktır. Hemen belirtilmelidir ki, gerek müziğin, gerekse müzik aletlerinin İslâmî-gayri İslâmî şeklindeki kategorik ayırımı isabetli görülemez. Bunun yerine, halk müziği, sanat müziği gibi tür ayırımlarına benzer şekilde, belki, cami müziği/mûsikisi, tekke müziği, kilise müziği gibi tür bildiren isimlendirmeler yapılabilir. Böyle bir yaklaşım ne kadar işin mahiyetine uygunsa, din merkezli ayırımlar o kadar yapaydır. Müzik sözlerinin İslâmî ilkelere aykırılık içeren, içermeyen şeklindeki ayırımı bir ölçüde mâkul karşılansa bile, içinde besmele, tekbir, cihad, peygamber gibi kavram ve sözcükler geçenleri İslâmî, böyle olmayanları gayri İslâmî saymak doğru değildir. Diğer birçok sanat dalı gibi, müzik de önce yerel/millî, sonra evrenseldir. Hal böyle olunca İslâmî-gayri İslâmî müzik aletlerinden değil, -çünkü müzik aletinin müslümanı gavuru olmaz- asırlar içinde zenginleşen ve gelişen millî kültürümüzden gelen, bize ait olan müzik aletlerinden bahsedebiliriz. Elbette ki her türlü müzik üretiminde çoğunlukla bizim olan, bize mal edilen müzik aletlerinin kullanılması uygundur, fakat bu dinî hassasiyet değil millî hassasiyet gereğidir.

Oyun ve Şarkı-Türkü Bulunan Bir Yemek Davetine Gitmek. Meşrû içerikli oyun ve müziğin bulunduğu toplantılara ve davetlere katılmanın

yasaklanmış bir husus olmadığını yukarıdan beri yapılan değerlendirmeler göstermektedir.

Esas itibariyle, bir takvâ konusu olarak değerlendirilmesi mümkün olan müzikli, eğlenceli toplantılara katılma meselesine önceki âlimler, değişik bakış açılarından yaklaşmışlardır. Kitaplarda sıklıkla yer alan bir görüşe göre, İslâmî ölçülerle bağdaşmayacak ölçüde şarkılı türkülü ve eğlenceli bir yemeğe veya toplantıya davet edilen bir kimse, eğer bu münkerin işlenmesine engel olabileceğini kestiriyorsa, davete icâbet edip toplantıya katılması uygun olur. Engel olamayacaksa dinî, ahlâkî, sosyal fayda-zarar açısından katılma ile katılmama arasındaki etki ve sonuç farkını göz önüne alarak karar verir ve ona göre davranır.

İslâmî ölçülere aykırı eğlence olduğunu önceden bilmeksizin bir davete gidilmiş ise, oturup yiyip içmede sakınca görülmemiştir. Ebû Hanîfe, bir defasında bu durumla karşılaştığını ve böyle davrandığını arkadaşlarına anlatmıştır (Kâsânî, *Bedâ'i'*, V, 128).

Bütün bu davranışlarda bulunurken, iyi niyet beslemek ve dinin hafife alınmasına yol açmamak esastır. Ayrıca toplumun her kesimiyle belirli ölçülerde irtibat halinde bulunmak hem tebliğ, hem de toplumsal bütünleşmenin ve kaynaşmanın sağlanması açısından gereklidir.

Müzik ve Eğlence Araçlarının Satımı. Müzik ve eğlence araçlarının satımı konusunda Hanefî imamların yaklaşımları birbirinden farklıdır. Ebû Hanîfe, barbıt, davul, mizmar ve def gibi melâhî aletlerinin satımını mekruh saymakla birlikte câiz görmüştür. Ebû Yûsuf ve Muhammed, bu tür aletlerin oyun-eğlence için hazırlanmış, günah ve fesad için yapılmış olduğunu, dolayısıyla hukuken mal hükmünde bulunmadığını ileri sürerek melâhî aletlerinin satımının bâtıl olacağını söylemişlerdir. Ebû Hanîfe bunların mal hükmünde tutulacağından hareketle bu aletleri kıranların tazmin etmek durumunda kalacaklarını ifade etmiş, Ebû Yûsuf ve Muhammed bu durumda tazmin sorumluluğu getirmemişlerdir.

Şâfiîler, yapılan bir alım satım akdinin geçerli olabilmesi için, satılan şeyin "yararlanılabilir" olmasını şart koştukları için ve müzik aletlerinden elde edilen yararı da dinen yok saydıkları için, oyun-eğlence aletlerinin konu edildiği alım satımları bâtıl kabul etmişlerdir.

Dikkat edilirse İslâm dini sanat, resim, spor ve eğlence konularında olduğu gibi mûsiki konusunda da ayrıntılı ve özel hüküm koymak yerine, genel ilke ve amaçları belirlemekle yetinmiştir. Bu tür faaliyetler aslen mu-

bah görülmekle birlikte dinin temel inanç, amel ve ahlâk ilkelerine aykırı olmaması, haramların işlenmesine götürmemesi, başkalarının haklarını ihlâl etmemesi gibi kayıt ve şartlar aranmıştır. Şüphesiz ki bu kayıt ve şartlar, daha iyi müslüman olmamızı, daha düzenli, güvenli ve sağlıklı bir ortamda yaşamamızı sağlamaya yönelik önlemlerdir. Dinin dolaylı olarak ilgilendiği ve hüküm koyduğu -mûsiki de dahil- birçok konu esasen kişinin kendi dinî hassasiyeti ve ölçüleri içerisinde çözülebilecek nitelikte konular olmakla birlikte, insanoğlunun kendini kontrol altında tutmasının zorluğu, insan tabiatının yasaklara temayülü, eğitimsiz kişilerin sübjektif ölçülerinin değişkenliği gibi sebeplerle bu ve benzeri konularda birtakım objektif ölçüler getirilmesi ihtiyacı doğmuştur. Esasen İslâm bilginlerinin konuyla ilgili görüş ve tavsiyeleri de bu ihtiyacın sonucudur.

B) Spor ve Eğlence

a) Kavramsal Çerçeve

Çalışmanın yorgunluğunu ve hayatın tek düzeliğini unutturacak çözümler aramak sosyal hayatın ihtiyaçlarındandır; oyun ve eğlence de bunun yollarından biridir. Kolektif olduğu için, gerçekleşmesi çok sayıda oyuncu ve seyirci gerektiren oyunu, bayramdan ve hatta sosyal hayat için oldukça önemli olan âyin ve törenden ayırmak da zordur. Eskiden olduğu gibi şimdi de bayram ve törenlere katılma kişinin resmî kıymet ve inançlara yakınlığının da bir göstergesi sayılabilir.

İslâm açısından oyun ve eğlence meselesine bakıldığında en başta söylenecek şey, oyun ve eğlencenin insanlık onur ve haysiyetini hiçe sayacak içerikten uzak olmasının gerekliliğidir.

İnsanın eğlenme ve dinlenme ihtiyacının, temel inanç ve ibadet ilkelerine aykırı olmayacak bir biçimde karşılanıp düzenlenmesi esastır. İnsan Allah’a kulluk için yaratılmıştır, ama insan bu arada yiyip içmekte, evlenmekte ve birtakım meslekler edinmektedir. Aslında bunlar, ibadet kapsamı içerisinde değildir. Fakat bunlar olmazsa, ibadet nasıl ve nereye kadar yapılacaktır? Bu bakımdan dinlenme ve eğlenmenin de, aslında ibadet olmayan ancak ibadet edebilmek için gerekli olan, ibadete engel olmadığı gibi destekleyici bir fonksiyon üstlenen işler arasında yer alması son derece doğal olup, aksini yani İslâm’ın eğlenme ve dinlenmeyi hoş karşılamadığını ileri sürmek ise hem insanı hem de dini iyi tanımamaktan ileri gelmektedir.

Dinlenen insan, çalışmaları için zihnen ve bedenen enerji yığmış olduğu için, dinlenmenin ardından gelen çalışma daha verimli olacaktır. Sorun haline getirilen husus, eğlenmenin bir dinlenme yolu olarak tercihinin İslâm açısından hükmüdür. Her konuda olduğu gibi eğlenme konusunda da temel ölçü, insanın dinlenme ve eğlenme ihtiyacının, temel inanç ve ahlâk ilkelerine ters düşmeyecek bir biçimde karşılanmasıdır. Bu bakımdan dinlenme ve eğlenmenin de, aslında çalışma/ibadet olmayan fakat çalışabilmek/ibadet edebilmek için gerekli olan, buna engel olmadığı gibi destekleyici bir fonksiyon üstlenen işler arasında yer alması son derece doğal karşılanmalıdır. Daha çok çalışmaya yardımcı olsun diye, meşrû bir oyun ve eğlenceyle nefsini rahatlatan kimse kınanamaz. Ameller niyetlere göredir.

Eğlenerek dinlenme ve bu kapsamda ele alınacak olan oyun mubah olduğuna göre, önemli olan bu eğlenmenin ölçülerinin doğru tesbit edilmesi ve bu ölçüler içinde kalınmasıdır.

Eğlenmede temel ölçü, İslâm'ın inanç ve ibadet ilkelerine aykırı olmamaktır. Bunun yanında, İslâm'ın bir yasağının çiğnenmesine, bir buyruğunun terkedilmesine yol açan bütün oyun ve eğlencelerin yasak olacağı açıktır. Kumarın her türlüsü yasaklandığı için, içerisinde kumar bulunan her türlü oyun haramdır. Bu temel ölçü yanında genel duruma, oynanan oyunun zaman ve zeminine, tarafların özel konum ve durumlarına ve oyun-eğlencenin mahiyetine göre ek ölçü ve tavsiyeler söz konusu olabilir.

Hz. Peygamber'in *"Kişinin eşiyle, ok ve yayıyla ve atıyla oynaması dışındaki oyunlar boş ve faydasızdır"* (Zeylaî, *Nasbü'r-râye*, IV, 273-274) ve *"Sizi Allah'ı anmaktan alıkoyan her şey meysirdir (kumardır)"* (Zeylaî, *Nasbü'r-râye*, IV, 275) şeklindeki sözlerinde, eğlenmenin ibadetleri ve aslî görevleri terk ve ihmale yol açacak şekilde birinci plana alınmaması öngörülmekte ve tercih edilecek oyun ve eğlence türünün gerektiğinde toplum yararına kullanılabilecek, meselâ bedeni veya zihni güçlendirecek mahiyette olması tavsiye edilmektedir.

İçerisinde kumar ve benzeri yasak hususlar bulunmayan oyunlar yukarıda temas edilen ilke ve ölçüler dahilinde genelde mubah kabul edilir. Bununla birlikte, çeşitli düşüncelerle hadiste izin verilen oyun nevileri hariç diğer oyunları hoş karşılamayan bilginler de vardır. Meselâ Şâfiî, "Oyun dindarların ve ağır başlı kimselerin sanatı değildir" gerekçesiyle yukarıdaki hadiste işaret edilen üç oyun hariç, insanların oynadıkları diğer bütün oyunların mekruh olduğunu söylemiş, fakat bu oyunlardan herhangi biriyle, onu helâl sayarak oynayan kişinin şahitliğinin kabul edileceğini, oyun sebebiyle

namazlardan gafil olan ve bu gafleti namazları kaçıracak derecede artan kişilerin şahitliklerinin ise, oyun oynama değil, namaz vakitlerini hafife alma gerekçesiyle reddedileceğini belirtmiştir. Şâfiî, kişinin ailesiyle oynamasının, at koşturmasının ve eğitmesinin, atıcılık öğrenmesinin ve atış yapmasının oyun sayılmadığını ve yasaklanmadığını ifade etmiş, ancak bunlarda da aşırıya kaçılmaması gerektiğine işaret etmiştir (Şâfiî, *el-Üm*, VI, 224-225).

Öteden beri, çeşitli spor yarışmalarının izlenmesi, eğlenme ve dinlenme yolları arasında değerlendirilmektedir. Genel ölçülere uymak şartıyla bunların gerek amatörce gerekse profesyonelce icrasında ve seyredilmesinde bir sakınca olmasa gerektir. Hatta, günümüzde spor yarışmalarının, ülkelerin tanıtımında bir vasıta haline geldiği ve özellikle millî müsabakaların ülkede birlik ve bütünlüğü sağlamadaki katkıları düşünülürse, bunların özendirilmesi gerektiği söylenebilir.

b) Peygamberimiz'in Teşvik Ettiği Bazı Sportif Faaliyetler

Burada örnek kabilinden atletizm, güreş, okçuluk, yüzme gibi bazı spor dallarına işaret edebiliriz.

Atletizm (koşu): Günümüzde en yaygın uygulama imkânı olan spor dallarından biridir. Koşu yarışmaları, bu sporu yapanların sağlığı açısından yararlı olduğu gibi, bunu izleyenler açısından da heyacan verici, dinlendirici ve hoş vakit geçirici özelliktedir. Hz. Peygamber'in, eşi Hz. Âişe ile zaman zaman koşu yarışı yaptığı, bu şekildeki yarışları teşvik ettiği ve sahâbenin de bu tür yarışmalar yaptığı kaynaklarda zikredilmektedir (Ebû Dâvûd, "Cihâd", 68).

Güreş: Hz. Peygamber'in, kuvveti ile tanınan Rükâne adındaki birisiyle güreştiği ve onu yendiği rivayet edilmiştir (İbn Hişâm, *Siyer*, I, 390-391). Tam anlamıyla ata sporu olarak adlandırılmaya lâyık olan güreş, hem amatör hem profesyonel olarak teşvik edilmesi gereken bir spor dalıdır.

Okçuluk: Okçuluk ve atıcılık sporuna gelince Hz. Peygamber, *"Onlara karşı elinizden geldiğince kuvvet hazırlayın"* (el-Enfâl 8/60) âyetindeki kuvveti, ok atma (remy) olarak açıklamıştır. Bunun yanında, Hz. Peygamber'in ok atmayı, öğrenmeyi ve uygulamayı teşvik ettiğine dair birçok rivayet vardır (Buhârî, "Cihâd", 78; Müslim, "İmâre", 169). Ancak, Hz. Peygamber, tâlim ve uygulama yaparken hedef tahtası olarak canlı hayvanların kullanılmasını yasaklamıştır (Buhârî, "Zebâih", 25).

Binicilik de Hz. Peygamber'in devamlı teşvik ettiği, kazananlara zaman zaman maddî ödül verdiği, çoğu kere bizzat iştirak ettiği sportif faaliyetlerdendir (Nesâî, "Hayl", 16; Tirmizî, "Cihâd", 22). Çocukluğunda yüzmeyi de öğrenen Resûl-i Ekrem atıcılık, binicilik ve koşunun yanı sıra yüzmenin de öğrenilmesi ve öğretilmesini teşvik etmiş, hatta bir babanın evlâdına karşı vazifelerinden söz ederken onları helâl rızıkla besleme, yazıyı öğretme yanında atıcılık ve yüzme öğretmeyi de zikretmiştir. Bu teşvikler sonucudur ki sahâbîler arasında bu tür faaliyetlerin oldukça yaygın olduğu, Hz. Ömer'in de gerek hutbelerinde Medine halkına, gerek mektup ve tâlimatlarında diğer bölge halklarına ve ordu kumandanlarına atıcılık, binicilik, yüzme, koşu gibi eğitici ve yetiştirici sportif faaliyetlere önem verilmesini, bunların çocuklara öğretilmesini istediği rivayet edilir (Serahsî, *Siyerü'l-kebîr*, I, 112-113). Hz. Peygamber'in hadislerini toplayan kitapların "cihâd" bölümlerinde veya bu konuya ayrılmış müstakil bölümlerinde bir hayli örnek bulmak mümkündür. Ancak denilebilir ki, Resûlullah tarafından öncelikle teşvik gören söz konusu sportif faaliyetlerin eğlendirme yönünün yanı sıra bedeni geliştirici, hayata ve askerliğe hazırlayıcı yönlerinin de olduğu gözden uzak tutulmamalıdır. Savunma gücüne, maddî ve mânevî olarak yetişkin ve sağlıklı iman unsuruna ihtiyaç, hem oyun ve eğlence hem de eğitim ve sosyal fayda yönlerini bünyesinde toplayan sportif faaliyetlere öncelik verilmesini gerekli kılmıştır.

Öte yandan Hz. Peygamber, hayvanlara gereksiz eziyet vermeyi ve insanî duyguları körletmesi sebebiyle hayvan dövüştürmek suretiyle eğlenmeyi yasaklamıştır. Bugün, değişiklik olsun diye ihdas edilen ve insanları çeşitli derecelerde eziyetlere mâruz bırakan pankreas güreşi ve boks gibi spor dallarının görünüm itibariyle horoz dövüştürmekten pek fazla farkı yoktur. Bu bakımdan bu tür spor dallarının dinen hoş kaşılanmayacağı söylenebilir.

Bu sayılan sportif faaliyet, yarış ve eğlence örnekleri, şüphesiz ki o dönem toplumun kültür ve imkânlarıyla yakından ilgilidir. Bununla birlikte bu örneklerden İslâm'ın, temel ilke ve amaçları korunduğu, haramların işlenmesine, görevlerin ihmaline ve hakların ihlâline yol açmadığı sürece spor ve eğlenceyi câiz gördüğü, hatta teşvik ettiği söylenebilir. Günümüzde spor ve meşrû eğlencenin, zararsız hobilerin kişileri kötü çevre ve alışkanlıklardan koruduğu, ruhî ve bedenî sağlığın gelişmesine ve korunmasına yardımcı olduğu düşünülürse konu daha da bir önem kazanır. İslâm'ın mûsiki ve semâ, sanat, resim ve şiir konusunda da kökten yasaklayıcı bir tutum izlemeyip belli ilke ve amaçları esas alarak hüküm ve bazı kayıtlar koyduğu gözden uzak tutulmamalıdır. Bu itibarla, İslâm'ın spor ve eğlenceyi aslen

mubah görmesi ne kadar tabii ise, zinaya yol açan, cinsel tahriki arttıran, kadını aslî ve meşrû konumundan ve örtüsünden çıkararak kadınlığını ilgi odağı haline getiren, kumara, lüks ve israfa, başkalarının haklarının zayi olmasına sebep olan spor ve eğlence nevilerini ve tarzlarını câiz görmemesi de o kadar tabiidir. Çünkü İslâm'da haram kadar haramın işlenmesine, dinin ilke ve hükümlerinin ihlâline götüren yollar da yasaklanmıştır. Öte yandan İslâm, yasakladığı her fiilin yerini tutacak meşrû bir alternatifini sunmuş, insanlığı yasaklar arasında sıkıştırıp çaresiz bırakmamıştır. İslâm'da helâl ve meşrû oluşun asıl kabul edilip, ancak gerek görüldüğünde yasaklama yönüne gidilmesi de bu anlayışın sonucudur.

C) Oyun-Eğlence

a) Düğün

Yöre ve milletlere göre farklılık gösterse bile, evlenen çiftler için eğlence ağırlıklı bir tören yapılmasının tarihi çok eskidir. Ülkemizde bu merasim düğün olarak isimlendirilmektedir. Düğün yapılmış olan bir evlenme akdinin akraba ve komşulara duyurulması, evlenen tarafların ve akrabalarının sevinç gösterisi ve bu sevincin eğlenceye dönüşerek komşu, dost ve arkadaşlarla paylaşılması için yapılır.

Nikâh akdi hukukun alanına girerken, düğün hukukun değil geleneğin, örf-âdetin ve teâmüllerin, kısaca sosyal ilişkileri düzenleyen kurallar alanında yer alır ve genel olarak içeriği gelenek tarafından oluşturulur, düzenlenir. Bu bakımdan temel ilkelere riayet şartıyla bir düğün töreninin nasıl olacağını din veya hukuk kuralları değil, gelenek belirler.

Evlenmenin duyurulması ve kutlanması yönünde Hz. Peygamber'in bazı tavsiyeleri olmuştur. Bunlardan biri evlenmenin def ile ilân edilmesi, bir diğeri de ziyafet verilmesidir. Bu tavsiyeler, evlenen çiftler ve yakınları için böylesine önemli bir olayın kutlanmasının ve duyulan sevincin paylaşılmasının tabii bir durum olduğunu göstermesi yanında, bir de özellikle ilân boyutu, durumun eşe dosta duyurulması ve çiftlerin beraberliğinin meşrû bir beraberlik olduğunu ilân etme gibi bir fonksiyon da üslenir.

Hz. Peygamber'in düğünlerde eğlenceye izin verdiğine, hatta kendisinin böyle düğünlere katıldığına dair rivayetler bulunmaktadır. Bir yakınını düğün yapmadan evlendirmek isteyen Âişe'ye Peygamberimiz, ensarın eğlenceden hoşlandığını hatırlatarak düğün yapmasının daha iyi olacağını söylemiş, bir rivayete göre de güzel şarkı söyleyen Erneb adlı bir kadını şarkı

söylemek üzere göndermesini de tavsiye etmiştir. Daha sonraki dönemlerde âlimlerin eğlenceye sıcak bakmayan görüşleri ve eğlence karşısında yasaklayıcı tutum takınmaları, büyük ölçüde içinde yaşadıkları dönemlerde görülen aşırılıkların ve sapmaların etkileriyle açıklanabilir.

Eski Türkler'de şölen ya da toy adı verilen eğlenceli ve ziyafetli düğün törenleri yapıldığı görülmektedir. Anadolu'da öteden beri yaygın olarak davullu-zurnalı düğünler yapılmaktadır. Davul neredeyse düğünün ayrılmaz bir parçası olmuştur. Düğünün ilân edilmesi çoğu yörelerimizde evin damına dualar eşliğinde bayrak dikilerek ve davul çalınarak yapılmaktadır. Bayrak kaldırma töreni, bayrak ve duanın buluştuğu hoş törenlerden biridir.

Son zamanlarda ülkemizde, davul çalarak düğün yapmayı İslâm ilkelerine aykırı bulan bazı çevreler, olayın sevinç ve eğlence boyutunu ihmal ederek düğünü nutuklu, vaazlı geçen oldukça sıkıcı bir törene dönüştürmüşlerdir. Bu yaklaşım, dinî anlamda olmasa bile geleneksel anlamda bir bid'at görünümündedir. Düğün gülüp eğlenmek, hoşça vakit geçirmektir. Atasözünde ne güzel söylenmiş: "Düğüne giden oynamaya, ölüye giden ağlamaya". Geleneğe bütünüyle karşı çıkmak yerine, varsa mevcut aşırılık ve sapmaları düzeltmeye çalışmak daha doğrudur.

b) Tavla

Günümüzde daha çok hoşça vakit geçirmek için oynanan tavlanın dinî hükmü konusunda değişik görüşler belirtilmiştir. Âlimler genelde, bazı hadislerde geçen "nerd", "nerdeşîr" ve "kiâb" kelimelerini tavla olarak anlayıp açıklamışlardır.

Nerd ile ilgili olarak Hz. Peygamber'den nakledilen belli başlı hadisler şunlardır: *"Nerdeşîr ile oynayan, elini domuz etine ve kanına batırmış gibidir"* (Müslim, "Şi'r", 10; Ebû Dâvûd, "Edeb", 56); *"Nerd ile oynayan kişi, Allah'a ve Resulü'ne isyan etmiştir"* (Ebû Dâvûd, "Edeb", 56; İbn Mâce, "Edeb", 43; *el-Muvatta'*, "Rü'yâ", 6); *"Zar (kiâb) ile oynayan kişi Allah'a ve Resulü'ne isyan etmiştir"* (Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, VIII, 94); *"Nerd ile oynayıp, sonra namaz kılmaya kalkan kişi, irin ve domuz kanı ile abdest almış ve namaz kılmış gibidir"* (Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, VIII, 94). Özellikle son iki hadisin sened bakımından zayıflığı üzerinde durulmuştur.

Bilginlerin çoğunluğu yukarıda başlıcaları anılan hadislerden ve sahâbî uygulamalarından hareketle nerdin haram olduğunu ifade etmişlerdir. Ancak, Ebû İshak el-Mervezî gibi kimi âlimler ise, nerdin haram değil mekruh

olduğunu söylemişlerdir. Zar ile oynamak ise çoğunluk sahâbe tarafından mekruh görülmüştür. İbn Mugaffel ve İbnü'l-Müseyyeb ise kumara vesile yapılmamak kaydıyla zar ile oynamaya izin vermişlerdir.

Hanefî âlimler, genelde nerd ile satrancı aynı hükümde tutmuşlar ve kumar veya hiç değilse faydasız oyun olduklarını öne sürerek, nerd ve satranç oynamanın mekruh olduğunu söylemişlerdir. Hanefî fakihlerden Kâsânî, bu konuda sert bir tutum sergileyenler arasında yer alır. Ona göre eğer nerd ve satranç kumar ise, *"Ey iman edenler, şarap, kumar, dikili taşlar (putlar) ve şans okları birer şeytan işi pisliktir"* (el-Mâide 5/90) âyetinden ve *"Sizi Allah'ı anmaktan alıkoyan her şey meysirdir"* (Zeylaî, *Nasbü'r-râye*, IV, 275) hadisinden hareketle haram olmalıdır. Şayet, nerd ve satranç kumar değil de oyun ise bu takdirde, *"Her oyun haramdır. Ancak, kişinin eşiyle, ok ve yayıyla ve atıyla oynaması hariç"* (Zeylaî, *Nasbü'r-râye*, IV, 273-274) hadisinden hareketle yine haram olmalıdır (Kâsânî, *Bedâ'i'*, V, 127).

Nerd ve satrancın hükmü ile ilgili olarak bazı Hanefî kaynaklarda haram, genelde ise mekruh şeklinde bir nitelendirme yer almaktadır. Bu kaynaklardaki mekruh ifadesinin haram anlamında kullanıldığı düşünülebilirse de, Hanefîler'in nerd ve satrancı kumar veya oyun olma gerekçesiyle haram saymaları pek yerinde görülemez. Zira Hz. Peygamber'in oyunla ilgili yasağı bu kadar genelleştirildiğinde, günümüzde mubah olduğunda kuşku duyulmayan birçok oyunun da aynı gerekçeyle haram sayılması gerekecektir. Diğer taraftan nerd ve satrancın, kumar olma ihtimalinden hareketle haram sayılması da pek isabetli değildir. Çünkü kumarın ölçüleri ve sınırları bellidir. "Kumara vesile kılınma ihtimali vardır" diye haram sayılacak olursa, bu ihtimalden hareketle daha birçok oyunun haram kılınması gerekecektir. Bu itibarla, çoğunluk Hanefî kaynaklarda ifade edildiği şekilde, tavla ve satrancın kumara vesile kılınmamak şartıyla haram olmadığı, ancak zamanı boşa geçirme gibi noktalardan hareketle mekruh olduğu söylenebilir.

İmam Mâlik, *"Haktan sonra geriye sadece dalâlet kalır"* (Yûnus 10/32) âyetinden hareketle, satranç ve nerd ile oynamanın bir dalâlet olduğunu söylemiştir. Ancak birçok Mâlikî bilgin, âyetin baş tarafında *"İşte sizin rabbiniz olan Allah haktır"* denildiğini, dolayısıyla "Burada davranışlar ve işler değil iman ve küfür söz konusu edilmektedir" diyerek Mâlik'in bu gerekçelendirmesine karşı çıkmışlardır. Mâlikî fakih İbnü'l-Arabî de bu meseleyi şu şekilde ortaya koymuştur: "Allah, bazı şeyleri mubah, bazılarını haram kılmıştır. Haram dalâlet, mubah ise haktır. Satranç mubah ise dalâlet olması söz konusu değildir. Çünkü, Allah'ın mubah bıraktığı bir şeyi mubah sayan

kimseye dalâlete düşmüş denilemez. Eğer satranç mubah değilse, bu konuda bir delile ihtiyaç duyulur ve ancak haram olduğunu gösteren bir delil bulunduğu takdirde âyetin içerdiği dalâlet kapsamına sokulabilir." Daha sonra İbnü'l-Arabî, Hz. Peygamber'in *"Nerdeşîr ile oynayan kişi elini domuzun etine ve kanına daldırmış gibidir"* hadisinin, satrancı da yasakladığını belirtmiş ve gerekçe olarak her ikisinin de Allah'ı zikretmekten alıkoyduğunu göstermiştir (*Ahkâmü'l-Kur'ân*, III, 1052-1053).

Şâfiî, oyun oynamaya düşkün kişilerin şahitliklerinden bahsederken hakkında daha fazla ve şiddetli tenkit içeren haberler bulunduğu gerekçesiyle mekruh olduğunu ve diğer oyun türlerinden biraz daha fazla çirkin görüldüğünü ifade etmektedir. Şâfiî devamla satranç oynamaya sıcak bakmadıklarını, fakat bunun nerdden daha hafif olduğunu ifade ettikten sonra, "Oyun dindar ve ağır başlı kimselerin sanatı değildir" diyerek insanların oynadıkları bütün oyunların mekruh olduğunu söylemiştir (*el-Üm*, VI, 224-225).

Şâfiî, bu oyunlardan herhangi biriyle, onu helâl görerek oynayan kişinin şahitliğinin reddolunmayacağını, fakat oyun sebebiyle namazlardan gafil olunması, bu gafletin namazları kaçıracak derecede artması durumunda, tıpkı unutma veya baygınlık gibi bir durum olmadığı halde boş oturup namaza devam etmeyen kişinin şahitliğinin reddedildiği gibi, namaz vakitlerini hafife aldığı gerekçesiyle bu kişinin şahitliğinin de reddedileceğini ileri sürmüştür.

Bu bilgiler ışığında tavla konusunda şöyle bir değerlendirme yapmak mümkündür. Nerdin ne tür bir oyun olduğu, nerdeşîr adlandırmasının anlam ve kaynağı konusunda farklı açıklamalar vardır. Bir açıklamaya göre nerdeşîr, kendisiyle oynanan taşları bulunan kısa tahtadır. Kimi âlimler nerdin, insanı çalışıp kazanmayı bırakacak şekilde yıldızlardan medet umma noktasına getirdiği ve oyunun konuluş esprisinin davranışları yönlendirme olduğu gerekçesiyle haram kılındığını ileri sürmüşlerdir. Fakat nerd için getirilen açıklamaların hiçbirisi günümüzde tavla olarak adlandırılan oyunu içerecek mahiyette ve açıklıkta değildir. Ancak, Şevkânî'nin nerd ve nerdeşîrin anlamı ile ilgili olarak naklettiği açıklamalar göz önünde tutulduğunda, nerd ve nerdeşîrin günümüzde tavla adıyla bilinen oyundan biraz daha değişik bir oyun olduğu sonucu da çıkabilmektedir. Bu itibarla hadislerde geçen nerd ve nerdeşîr kelimelerinin günümüzdeki tavla oyununu kesin olarak anlattığını söylemek pek doğru olmayabilir. Sonuç itibariyle, kumara bulaştırılmadığı, gerek Allah'a gerek aile ve topluma karşı görevler aksatılmadığı, o sırada daha önemli ve gerekli bir şey ihmal edilmediği sürece tavla oynanmasında dinen bir sakınca olmadığını söylemek mümkündür.

c) Satranç

Satranç oyununun daha ziyade sahâbe döneminde ortaya çıktığı söylenmektedir. Bu konuda sahâbeden değişik görüşler nakledilmektedir. Meselâ Hz. Ali, "Satranç, Acemler'in meysiridir" demiştir (Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, VIII, 95).

Yukarıda belirtildiği gibi, Hanefî kaynaklarda satranç ile tavla genellikle birlikte değerlendirilmiş ve aynı hükme tâbi tutulmuştur. Hoş karşılamadığını hissetirmek suretiyle oynanmasına engel olmak düşüncesiyle, Ebû Yûsuf ve Muhammed, satranç oynayanlara selâm verilmesini doğru bulmamış, Ebû Hanîfe ise selâm vermek suretiyle onları bir müddet için de olsa oyundan alıkoymak düşüncesiyle, onlara selâm vermede bir sakınca olmadığını ileri sürmüştür.

Buna karşılık Şâfiî, kavramayı keskinleştirmesi, muhakemeyi güçlendirmesi, savaş taktiklerine ve hilelerine alıştırması itibariyle eğitici olduğunu ve bu yönüyle atıcılık ve biniciliğe benzediğini ileri sürerek satranç oynamaya ruhsat vermiştir. Şâfiî fakih Nevevî, satrancın haram değil mekruh olduğunu ifade etmiştir. İmam Mâlik ve Ahmed b. Hanbel, satrancın haram olduğunu söylemişlerdir. Mâlik ayrıca, satrancın nerdden daha kötü ve daha oyalayıcı olduğunu ileri sürmüştür.

d) Kumar

İslâm, birçok oyun ve eğlence çeşidini helâl, bunun yanında kumar bulaşığı olan her türlü oyunu da haram kılmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'de, *"Ey iman edenler! Şarap, kumar, dikili taşlar (putlar) ve şans okları birer şeytan işi pisliktir. Onlardan uzak durun ki, kurtuluşa eresiniz. Şeytan, şarap ve kumar yolu ile aranıza düşmanlık ve kin sokmak ve sizi Allah'ı anmaktan ve namazdan alıkoymak istiyor. Artık (bunlardan) vazgeçtiniz değil mi?"* (el-Mâide 5/90-91) buyurulmaktadır. Âyette geçen "meysir" sözcüğü çoğunlukla kumar olarak açıklanmış ve şarapla birlikte zikredilmesinden hareketle kumar, şarabın kardeşi, arkadaşı olarak isimlendirilmiştir. İbn Ömer ve bir grup tâbiîn âlimi, âyette geçen meysir lafzının içeriğini oldukça geniş tutarak, çocukların oynadığı ceviz oyununun bile kumar olduğunu söylemişlerdir. İbnü'l-Arabî'nin "Meysir, yapılması şu anda zaten mümkün olmayan haram bir iştir ve açıklanmasında fayda da yoktur. Adının ve şeklinin hâfızalardan ve satırlardan silinmesi daha uygundur" şeklindeki açıklamasından anlaşıldığına göre, İbnü'l-Arabî, âyette sözü edilen meysiri, ilk dönemlerde mevcut olan fakat sonra gitgide yok olan bir kumar çeşidi olarak anlamıştır.

Meysirin niçin günah olduğu ve yasaklandığı konusunda iki görüş zikredilmektedir. İbn Abbas'tan rivayet edilen birinci görüşe göre, meysir Allah'ı zikretmekten ve namazdan alıkoyduğu ve insanlar arasında düşmanlık doğurduğu için günah sayılmış ve yasaklanmıştır. Süddî'den nakledilen diğer görüşe göre, zulüm ve haksızlığa sebebiyet verdiği için günah sayılmıştır. Anlaşılan o ki, İslâm bilginleri meysiri hem kumarı hem de kumar sayılmayan bazı basit oyunları içine alacak derecede kapsamlı yorumlamışlardır. Kumar sayılmayan bazı oyun ve oyalanmaların kumar mesabesinde tutulması da herhalde içki konusunda olduğu gibi, toplumda hızla yayılma ve genç kuşakları etkisi altına alma temayülü gösteren kumarın önlenebilmesi için, esasen meşrû olmakla birlikte ileride kumara dönüşebilecek şekil ve usullerin de peşinen yasaklanması gayreti ile açıklanabilir.

Gerek Kur'an ve gerekse hadislerde kumar ilke olarak yasaklanmış, nelerin kumar olduğu tek tek sayılmayarak kumar yasağı belli birkaç örnek üzerinde gösterilmiştir. Tabiatıyla, kumarın yalnızca zikredilen çeşitlerinin yasak olduğu sonucu çıkarılamaz. İslâm kumarı yasaklarken, bunların belli nevilerini değil, götürdüğü sonucu hedef almıştır. Bu itibarla, müslümanların Kur'an ve Sünnet'te ilke olarak geçen "kumar yasağını" her devir ve dönemde kendi şart ve toplumlarına göre yeniden ele almaları ve yorumlamaları gerekir. Bunun için de hem dinî nasların, emir ve yasakların ortam ve gayesinin iyi bilinmesi, hem de içinde yaşanılan toplumda salgın bir hastalık halini alan kötü alışkanlıkların ve yol açtığı olumsuz sonuçların devamlı izlenmesi gerekir.

Kumar yasağından çıkarılması gereken mesajlardan bazıları şu şekilde ifade edilebilir:

Öncelikle, müslümanın elbette eğlenmeye ve hoşça vakit geçirmeye ihtiyacı vardır. İnsan melek değildir. Ancak, eğlenirken meşruiyet çizgisini aşmamak ve kumara bulaşmamak esastır.

Diğer taraftan, müslümanın kazancı şansa ve tesadüfe bağlı olmayıp, çabasının ve alın terinin ürünü olmalıdır. Nitekim bir âyette, *"İnsanın yararına olan, yalnızca kendi öz gayretinin sonucudur"* (en-Necm 53/39) buyurulmaktadır.

Daha da önemlisi, başkalarının mallarını meşrû olmayan yollarla almak ve yemek haramdır. Âyette *"Mallarınızı aranızda bâtıl (boş ve haksız) yollarla yemeyin, ancak karşılıklı rızâya, gönül hoşluğuna dayalı bir ticaret sonucunda yiyin"* (en-Nisâ 4/29) buyurulmaktadır. Meşrû yollarla yapılmadıktan sonra, kumarda olduğu gibi, tarafların görünen rızâları, kumarla elde

edilen malı helâl hale getirmez. Aslında kaybeden taraf verdiğine razı görünse bile, içinden razı olması pek mümkün değildir. Öte yandan kumar, diğer birçok eğlence ve aldatmaca çeşidi gibi, iktisadî gelişimini tamamlayamamış ülkelerde işsizliğin, fakirliğin, sınıflar arası dengesizliğin büyük çapta olduğu toplum ve kesimlerde âdeta bir umut sömürüsü olarak salgın bir hastalık halini almakta, her defasında hem büyük bir kesim mağdur olmakta hem de haketmeden, emek vermeden ve alın teri dökmeden zengin olan birkaç problemli kişi daha topluma eklenmektedir.

Sonuç olarak kumarın taraflar arasında kin, nefret ve düşmanlığa yol açması kaçınılmazdır. Bunlar yanında, kumarın sebep olacağı toplumsal yaralar, doğuracağı facialar gün gibi açıktadır. Bütün bunları gören, bilen ve üzerinde fikir yorabilen kişilere, Kur'an'ın ifadesiyle şöyle sormak gerekir: *"Artık (bunlardan) vazgeçtiniz değil mi?"*

VII. CİNSÎ HAYAT

Yeryüzünde canlı varlıkların soylarının devamı üreme faaliyetine, bu da genel olarak erkek ve dişi olmak üzere iki farklı cinsin ortak faaliyetine bağlıdır. Kur'ân-ı Kerîm'de varlıkların erkek ve kadın olarak çiftler halinde yaratılmış olduğu (er-Ra'd 13/3; Tâhâ 20/53; Yâsîn 36/36; ez-Zâriyât 51/149), insanların da kadın ve erkek olmak üzere iki ayrı cinste bir çift olarak yaratıldığı bildirilir (el-Fâtır 35/11; eş-Şûrâ 42/11; el-Hucurât 49/13; en-Necm 53/45). Bu itibarla cinsiyet, insan tabiatının en köklü ve ayrılmaz bir özelliğidir. Cinsiyet farklılığı ve bu farktan doğan her şey ârızî olmayıp, aksine hayatın devamı, sürekliliği ve düzeni için zaruridir. Erkek ve kadın olarak ayrılan iki farklı cinsiyet, tek tek ele alındığında birbirinin aynısı olmayıp, aralarında yaratılış farkları vardır. Bu farklılıklar beden yapısında olduğu kadar duygu, düşünce, davranış ve tutumlarda da kendisini gösterir.

İslâm'a göre, insan olmaları bakımından kadın ve erkek arasında herhangi bir ayırım söz konusu değildir; her ikisi de insan cinsine dahil olmaları bakımından eşittirler. Kur'ân-ı Kerîm'de insanlar arasında bilgi ve takvâ dışında bir derecelenmeye yer verilmediği (el-Hucurât 49/13; ez-Zümer 39/9), yapılan iyi işlerin karşılığının erkek-kadın ayırımı gözetilmeksizin aynı ölçülerde verileceği bildirilir (en-Nahl 16/97; el-Ahzâb 33/35). Yine Kur'ân-ı Kerîm'de İslâm öncesi Arap toplumundaki kadın cinsiyetini aşağılayıcı anlayış ve uygulamalar da şiddetle eleştirilip reddedilir (en-Nisâ 4/124; el-En'âm 6/140; en-Nahl 16/58-59; ez-Zuhruf 43/17; et-Tekvîr 81/8-9). Böylece İslâm

ne bir cinsin diğerine üstünlüğünü ne de aralarında her yönden tam bir eşitlik bulunduğunu benimser. İslâmî anlayışa göre her cinsin kendine has ve diğerinde bulunmayan bazı özellikleri vardır; dolayısıyla cinsler karşılıklı olarak birbirini tamamlar. Cinsiyetler arasında hem bir bütünleşme ve tamamlayıcılık, hem de rekabet söz konusudur. İslâm, cinsiyetlerin birbiriyle çatışan değil, birbirini bütünleyen özellikler olduğunu gösteren bir insanlık düzeni getirmiştir. İslâm aile düzeni, erkek ve kadının mümkün olan en üst seviyede kendi cinsî rollerinin gerektirdiği sorumlulukları yerine getirmesine dinî bir anlam kazandırmıştır.

A) Cinsî Duygu ve Cinsiyet Eğitimi

Cinsiyet, insan davranışlarını etkileyen önemli bir güdüdür ve her cins diğerine karşı tabii olarak ilgi duymaktadır (Âl-i İmrân 3/14; Yûsuf 12/23, 24, 30, 32-33). Hz. Peygamber de bir hadisinde, kendisine dünyadan üç şeyin sevdirildiğini belirtmekte ve bunlar arasında "kadın"ı da zikretmektedir (bk. Nesâî, "Nisâ", 1).

İnsan tabiatı, cinsî hayatla ilgili üç farklı istek ve ihtiyacın tatminine imkân veren faaliyet ve davranışlara kaynaklık eder: 1. Ruhsal tatmin ve huzur. Eşlerin birbirlerine duyduğu gönül yakınlığı; aralarında sevgi, saygı, bağlanma duygularının canlanmasına, birlikte yaşamayı zevkli hale koyan psikolojik bir ortamın doğmasına yol açar (el-A'râf 7/189; er-Rûm 30/21). 2. Bedensel lezzet ve zevk. Bir ihtiyaç olarak hissedilen cinsî birleşme, kişiye zevk verici bir özelliğe sahiptir. 3. Neslin devamı. Her insan kendinden sonra bu dünyada soyunu devam ettirecek çocuklara sahip olma arzusunu taşımaktadır. Erkek ve kadının ortak cinsî faaliyeti, bu arzunun gerçekleşmesine imkân verir.

İslâm dini, insanın fıtratının gerektirdiği cinsî ihtiyaç ve arzuların tatminini son derece tabii karşılamış ve bu konuda fert ve toplumun huzurunu, sağlam ve sağlıklı gelişimini hedef alan düzenlemeler getirmiştir. Cinsiyet güdüsü, insanı kural tanımaz taşkınlıklara sürüklemektedir. Bunun tatmininin sağlayacağı zevk bir amaç haline getirildiğinde ise, insanın ahlâkî kişiliği bundan büyük zarar görmektedir. Başı boş ve sorumsuz bir cinsel hayat, nesillerin bozulmasına, insanlar arasındaki gerçek sevgi ve rahmet duygularının yok olmasına, düşmanlık ve anlaşmazlıkların çoğalmasına, ruh ve beden yönünden pek çok hastalığın yayılmasına yol açmaktadır. Bundan dolayıdır ki, müslümanların iffet ve namuslarını korumaları Kur'an'ın bir emridir (en-Nûr 24/32, 33). İslâm, kadın ve erkeğin nikâh akdine dayalı

beraberliği dışında, serbest ilişki ve birleşmelere izin vermez. Cinsî ahlâkta esas olan iffet ve namusun korunmasıdır ve bunun en uygun yolu da evlenmedir. Çünkü insanın cinsî duygu ve isteğini ortadan kaldırmak mümkün olmadığı gibi, İslâm açısından bu istenen bir şey de değildir. Nitekim Hz. Peygamber, Allah'a daha çok ibadet etmek amacıyla cinsî arzularını bütünüyle köreltme yoluna gitmek isteyenleri bundan sakındırmıştır (Buhârî, "Nikâh", 8; Müslim, "Nikâh", 6-7). Gençleri evlenmeye teşvik eden Resûlullah, bunun insanı günah işlemekten koruyacağını bildirmiş, evlenmek için imkân bulamayanlara da oruç tutmayı ve iffetlerini bu şekilde korumaya çalışmalarını tavsiye etmiştir (Buhârî, "Nikâh", 2, "Savm", 10; Müslim, "Nikâh", 1; Nesâî, "Nikâh", 6). Kur'ân-ı Kerîm'de, eşlerin biri diğerinin iffetini koruma sebebi oluşu, *"...onlar sizin elbiseniz, siz de onların elbisesi durumundasınız"* (el-Bakara 2/187) anlamındaki ifadelerle belirtilerek buna işaret edilmiştir.

Zina ve fuhşun her çeşidi ile buna götüren yollar İslâm'da ahlâka son derece aykırı, kötü bir yol, çirkin bir iş ve bir hayasızlık olarak nitelendirilir (el-En'âm 6/151; el-A'râf 7/133; el-İsrâ 17/32). Ayrıca, normal cinsî tabiata aykırı düşen yollardan cinsî tatmin sağlanması da İslâm'ın hiç tasvip etmediği bir davranış biçimidir. Kur'ân-ı Kerîm'de, eşcinsel bir yönelişe saplanıp kalan Lût kavminin davranışı çok sert bir dille tenkit ve reddedilir (el-A'râf 7/80; el-Hûd 11/78, 83; eş-Şuarâ 26/161-166; el-Ankebût 29/28-29). Erkeğin kendi eşine tenasül organından değil de arka uzvundan yaklaşması, Hz. Peygamber tarafından "küçük livâta" olarak adlandırılır ve kesin olarak yasaklanır (Ebû Dâvûd, "Nikâh", 45; Tirmizî, "Tahâret", 102; İbn Mâce, "Nikâh", 29). Öte yandan, hayvanla cinsî temas kurulması iğrenç görülmüş, bu fiil ağır bir suç ve günah sayılmıştır (Ebû Dâvûd, "Hudûd", 30; Tirmizî, "Hudûd", 23). El ile cinsî tatmin sağlanması da yine hoş görülmeyen bir davranıştır. Bütün bunlar İslâm'da cinsî duygunun ve isteğin tabii karşılandığını, fakat insanın bu duygusuyla başı boş bırakılmayıp onun sağlıklı, düzenli ve huzurlu bir yöne sevkedildiğini, aklın duyguya hâkim kılınarak insanın cinsî tabiatının eğitilmek istendiğini gösterir.

Erkek ve kadın olarak her cinsin kendine has özelliklerinin korunması ve kendi tabii yönünde geliştirilmesi, cinsiyet farklılaşmasının doğal sonucudur. Bu bakımdan, kıyafetten başlayarak her türlü bilgi, tavır ve davranışlarda, cinsler arasındaki bu farklılığı dikkate alan ve her cinsin kendi özelliklerine uygun düşen bir eğitim kaçınılmazdır. Hz. Peygamber kadına benzemeye çalışan erkeklere ve erkeklere benzemeye çalışan kadınlara lânet etmiş (Buhârî, "Libâs", 61-62; Ebû Dâvûd, "Libâs", 30) ve bu tipler için bazı yaptı-

rımları yürürlüğe koymuştur (Buhârî, "Libâs", 61; Müslim, "Selâm", 62). Ayrıca, erkekler için yasakladığı cins ve renkteki giyecekleri erkek çocuklar üzerinde görünce hoşnutsuzluk gösterip müdahale etmiştir (*Müsned*, IV, 171).

Her cinsin kendi özelliğini koruması yanında, bazı temel ahlâkî değerlerin de kazandırılmasıyla, sağlıklı bir cinsî eğitim ve gelişim sağlanabilir. Bunun için gerekli olan tedbir ve uygulamalar için en uygun yer aile yuvasıdır. İslâm bu konuyu da bazı kurallara bağlamıştır. Buna göre, çocukların zihnî ve bünyesel gelişimlerine paralel şekilde cinsî yönden bilgilendirilmesi ve eğitilmesi tavsiye edilir. Ana babanın kendi odalarında örtüsüz bulunabileceği saatlerde çocukların ve diğer ev halkının izinsiz olarak odaya girmemeleri gerekir. Gençler ve yetişkin kişiler de, karı kocanın odasına girerken her defasında izin istemelidir (en-Nûr 24/58-59). Böylece karı koca arasındaki cinsiyet hayatı gizliliğini korumalıdır. Erkekle erkeğin, kadınla kadının birlikte aynı yatakta yatması da uygun değildir (Müslim, "Hayâ", 73). Çocukların, yedi ya da en geç on yaşlarında yataklarının ayırılması, kız ve erkek çocukların ayrı ayrı yataklarda yatırılmasını tavsiye eden Hz. Peygamber (Ebû Dâvûd, "Salât", 26; *Müsned*, II, 180, 187), cinsiyet eğitiminde ana babanın büyük sorumluluğuna da işaret etmiş olmaktadır.

B) Cinsî Hayat ve Yasaklar

İnsanın ruhî ve mânevî olduğu kadar bedenî-tabii ihtiyaçlarının da mâkul ve dengeli bir şekilde karşılanması gerektiği ilkesini benimseyen İslâm dini, insanın cinselliğini de tabii bir vâkıa olarak ele almış, ancak bu konuda, belli sınırlar ve mâkul ölçüler koyarak hem cinsî hayatı korumayı ve devam ettirmeyi, hem de insanlık onuruna ve değerine aykırı davranışları, sapma ve aşırılıkları önlemeyi hedef almıştır. Diğer bir anlatımla İslâm dini, diğer alanlarda olduğu gibi bu konuda da akıl ile duygular arasında mutedil ve dengeli bir yol çizmiştir. Çünkü insan akıl, sezgi, düşünme ve karar verme, utanma, iffet gibi güzel haslet ve duygularla donatılmanın yanı sıra şehvet, yeme ve içme gibi bedenî ihtiyaçlara, birtakım zaaf ve temayüllere de sahiptir. İnsanın diğer dünyevî lezzet ve menfaatlerde olduğu gibi cinsellik konusunda da çoğu zaman bencillik ve aşırılığa kaçması, bedenin arzu ve duygularına kapılıp barbarca bir çekişmeye girmesi kuvvetle muhtemel olduğundan, İslâm'da cinsel eğitim ve cinsî ihtiyacın tatminiyle ilgili birçok düzenleyici ve emredici kurallar konmuştur.

İslâm'ın iki aslî kaynağı olan Kur'an ve Sünnet'te cinsî hayatla ilgili birçok ayrıntılı hüküm yer almaktadır. Bunun için de özel hayatın bir parçasını

oluşturan cinsî hayatın dinin bu emir ve tavsiyeleri doğrultusunda düzenlenmesi, müslüman için ayrı bir önem taşır. İslâm akıl ve iradenin bedenî haz ve arzulara tâbi kılınmamasını, insanın şehvetin esiri olmamasını ister. Buna karşılık cinsel hayattan çekilme, hadımlaşma, Hıristiyanlık'ta olduğu gibi din adamlarının evlenmeyerek Tanrı'ya daha yakın olacağı iddiası İslâm'da hoş karşılanmaz. Hz. Peygamber kendini gece gündüz ibadete vererek dünyevî haz ve ihtiyaçlardan geri duran sahâbîleri eleştirerek bunun İslâm'ın önerdiği bir hayat tarzı olmadığını, bedenin, organların ve nefsin de kişi üzerinde hakları olduğunu, onların da haklarının verilmesi gerektiğini belirterek itidalden, tabii ve fıtrî yoldan ayrılmamayı önermiş, hadımlaşmayı da yasaklamıştır (Buhârî, "Nikâh", 7; *Müsned*, II, 173; III, 82). Zaten evlenip iffeti koruma, cinsî arzularını meşrû ölçüler içerisinde giderme, sağlıklı ve düzenli bir cinsellik dinin emrettiği ve teşvik ettiği bir husus olduğundan geniş anlamda "ibadet" kavramına dahildir. Kur'an'da, *"Sizler için kendileriyle sükûnete erip tatmin olacağınız eşler yaratıp da aranızda sevgi ve merhamet peyda etmesi, O'nun varlığının delillerindendir. Doğrusu bunda iyi düşünen toplumlar için ibretler vardır"* (er-Rûm 30/21) buyurulur. İffetini koruyan, evlilik içi meşrû cinsel ilişki ile yetinen müminlerden övgüyle söz edilir (el-Mü'minûn 23/5-6). Hz. Peygamber'in müslümanları evlenmeye teşvik etmesi, evlilik birliğini mümkün olduğu sürece korumayı öğütlemesi, bu konuda velilere ve devlete birtakım görevler yüklemesi, bekârlığı kınayıp bekâr kalmayı âdet edinenlerin şiddetle eleştirilmesi de aynı amaca yöneliktir. Çünkü diğer dinî vecîbeler de dengeli ve huzurlu bir aile hayatı içinde daha iyi ifa edilebilecektir.

Evlenmeden önce tarafların birbirini görüp beğenmesi, taraflar arası denkliğin gözetilmesi gibi tedbirler, eşlerin vücut ve ağız temizliğine dikkat etme, karşılıklı sevgi ve saygı gösterme, süslenme ve güzel koku sürünme, birbirlerini cinsel yönden de tatmin etme, cinsel hayatın sırlarını koruma gibi karşılıklı hak ve ödevleri de dahil, cinsel hayatla ve aile hayatının mahremiyetiyle doğrudan veya dolaylı olarak ilgili birçok konuda gerek Hz. Peygamber'in sünnetinde ve gerekse klasik dinî literatürde yer alan bilgi ve tavsiyeler, müslümanların aile hayatı ve cinsel ilişki açısından da sağlıklı ve huzurlu bir hayata kavuşmasını, yanlışlık ve sapmalardan korunmasını hedef alır. Eşler arası cinsel yetersizliğin ve hastalığın haklı bir boşanma sebebi sayılmasının da böyle bir anlamı vardır. İslâm'ın cinsî hayatla ilgili olarak koyduğu yasak ve sınırlamalar da bir yönüyle bu gayeye mâtuftur. Kadınlarla ay hali ve lohusalık döneminde cinsî ilişkinin yasaklanması, eşler arası bile olsa anal ilişkinin livata olarak adlandırılıp yasaklanması da böyledir. İslâm'ın teşhirciliği, müstehcenliği, çıplaklık ve hayasızlığı, karı koca olmayanlar için şeh-

vetle dokunma ve bakmayı, alkolü, kadın-erkek ilişkilerinde ölçüsüzlüğü kınayıp yasaklaması, bunların önlenmesi için birtakım tavsiyelerde bulunması da aynı şekilde fıtratı ve tabii olanı koruma, mâkul ve dengeli bir cinsî hayatı yaşatma, sapıklık ve aşırılıkları önleme çabası olarak değerlendirilebilir. Çünkü bu konularda insan, duygu ve bedenî arzularının yoğun baskısı altında olduğundan çoğu defa akıl ve iradesiyle hareket edemez. Aklın ve hür iradenin hâkim olmadığı alanda kişiye verilecek serbestlik, onu başı boşluğa, sapıklığa ve duygularının esiri olmaya götürecektir. İslâm böyle nazik bir konuda devreye girerek ferde akıl ve düşünce ile hareket etmesinde yardımcı olmakta, bedenî arzu ve ihtirası mâkul bir zeminde tatmin etme yolları göstermektedir.

Son yüzyıllarda Batı dünyasında sloganlaşan cinsî serbestlik akımı, birçok sapıklığın, doğal olmayan ilişkilerin, iğrenç zevklerin yayılmasına, önü alınamayan hastalıkların, ruhî bunalımların baş göstermesine yol açmış, hatta bundan bütün dünya ülkeleri zarar görmeye başlamıştır. Öte yandan ağırlaşan ekonomik şartlar, gayri meşrû ilişkilere karşı toplumsal hassasiyetin kaybolması, fuhşun yaygınlaşıp kolaylaşması ve bencillik gibi farklı birçok âmil toplumda bekârların sayısını arttırmakta, böylece insanların cinsel ihtiyaç ve isteklerini gayri meşrû yoldan karşılayan, sömüren yeni yeni ticarî faaliyet alanları ve sektörler ortaya çıkmaktadır. Bu olumsuz gelişmelerden cinselliği ticarî kazanç konusu yapılan kadınlar başta olmak üzere toplumun her kesimi, aile kurumu, yeni yetişen nesil ayrı ayrı zarar görmektedir. Toplumumuzda evlilik içi huzursuzluk ve tatminsizliklerde de bu dış telkin ve yayınların önemli payı vardır. Denilebilir ki, cinsî duyguların sömürü, tahrik ve serbestisini konu edinen ve teşvik eden bunca yayın ve zararlı faaliyet, bu yayın ve faaliyetlerin etkisinde oluşan hayat tarzı ve çevre karşısında kalan insanımızı, bütün bunlara rağmen sapma ve ayak kaymalarından koruyucu en büyük faktör İslâm inancına bağlılığı ve dinî-ahlâkî değerlere olan saygısıdır. Batı toplumlarında da dindar hıristiyan ve yahudi aileler, çevreden gelen olumsuz telkinlere karşı aynı direnci gösterebilmektedirler. Çünkü akıl ve irade imanla, Allah'a karşı duyulan saygı ve sorumlulukla birleşince, bedenî arzu ve duyguları kolayca dizginleyebilmekte, kişi, insanlığına yakışır bir hayat tarzını sürdürebilmekte, buna karşılık ferdî yetişkinliğin, dinî inancın ve sorumluluk duygusunun bulunmadığı durumlarda ise kişiler nefislerine, kötü telkin ve çağrılara kolayca teslim olmaktadırlar.

İffet ve namusun korunması, İslâm dininin cinsî hayata ilişkin genel dinî ve ahlâkî ilkesini teşkil ettiği gibi zinanın haram kılınışı, zinaya veya iffetin

ihlâline yol açabilecek durum ve davranışların yasaklanması da yine aynı ilkeyi korumaya yönelik önlemlerdir. Çünkü bir değeri koruma, onu doğrudan veya dolaylı şekilde ihlâl eden tehlikelere karşı önlem almakla mümkün olur. Bu sebeple dinin aslî kaynaklarında değişik şekillerde ifade edilen ve yukarıda yer yer değinilen zina yasağı ve cinsî hayatı koruma amacına yönelik olarak alınan çeşitli önlemler ve getirilen kısıtlamalar, fıkıh kültüründe hukukî ve ahlâkî, ferdî ve sosyal boyutlarıyla ayrıntılı biçimde ele alınmış ve dinin gösterdiği hedeflere ulaşmada fert ve topluma kılavuzluk edilmiştir.

a) Zina Yasağı

Evlilik dışı cinsel ilişki demek olan zina öteden beri insan aklının, ahlâk ve hukuk düzenlerinin, diğer semavî dinlerin yanlış, ayıp ve kötü gördüğü bir fiil olup İslâm dininde de kesin olarak yasaklanmış, işlenmesi büyük günahlar arasında sayılmış ve önlenebilmesi için birtakım tedbirler öngörülmüştür.

Kur'an'da namus ve iffeti koruma müslüman erkek ve kadınların en önde gelen vasıfları olarak sayılır (el-Mü'minûn 23/5; en-Nûr 24/30-31; el-Furkān 25/68; el-Ahzâb 33/35). Kur'an'da, *"Zinaya yaklaşmayın, zira o bir hayasızlıktır ve çok kötü bir yoldur"* (el-İsrâ 17/32) buyurularak hem zinanın apaçık bir çirkinlik ve sapma olduğu belirtilmiş hem de zinanın yanı sıra kişiyi zinaya götürecek yol ve ortamlar yasaklanmıştır. Çünkü zina, nesebin karışmasına, ailenin dağılmasına, hısımlık, komşuluk, arkadaşlık gibi bağların çözülüp toplumun mânevî ve ahlâkî değerlerinin temelden sarsılmasına yol açan ve insanı bedenî zevklerinin esiri yapıp aşağılayan çirkin bir davranıştır. Böylesi zararlı ve kötü davranışın sadece ahlâkî ve dinî müeyyidelerle yasaklanması yeterli olmayacağından Kur'an'da zina eden erkek ve kadına bedenî ceza (celde) uygulanması da emredilmiştir (en-Nûr 24/3). Hz. Peygamber'in tatbikatında ise bu konuda bir ayırıma gidilerek, Kur'an'da zikredilen bedenî ceza evli olmayan kimselerin zinasına uygulanmış ve ayrıca bu kimseler bulundukları bölge dışına bir yıllığına sürgün edilmiş, zina eden evli erkek veya kadının ise taşlanarak öldürülmesi (recm) yönünde uygulamalar yapılmıştır (Buhârî, "Hudûd", 30, 32; Ebû Dâvûd, "Hudûd", 23-25; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, VII, 91-97).

Kur'an ve Sünnet'teki bu esaslardan ve ayırımdan hareketle gelişen İslâm ceza hukukunda da zina suçunun oluşumu, uygulanacak cezanın mahiyet, tür ve şekli, sanık ve suçluların hak ve yükümlülükleri gibi konularda ayrıntılı bir hukuk doktrini meydana gelmiştir. Bu ayrıntıların temel amacı, suçta ve cezada kanunîliğin, açıklık, kesinlik ve objektifliğin sağlanması,

suçlunun ve toplumun haklarının korunmasında dengenin kurulması, toplumun genel ahlâk esaslarının ve kamu düzeninin ihlâlinin önlenmesidir. Zina suçunun ispatında dört erkek şahidin bulundurulması veya suçlunun dört defa ikrarda bulunması şartı da suçun tesbit ve ispatında şüpheli durumları önlemek içindir. Bu aynı zamanda zinanın aleniyet kazanıp toplumca bilinir bir hal aldığında cezalandırılması gibi bir anlam da taşır.

Toplumda zinanın önlenebilmesi için yasaklamanın veya suçu sabit görülenlere ceza uygulamanın yeterli olmayacağı, hatta İslâm'da cezaların uygulanışının amaç olmadığı açıktır. Onun için de İslâm'da suçların önlenmesi, kişileri suçu işlemeye sevkeden duygu, ortam ve araçların ıslah edilmesi, işlenen suç ve günahların da mümkün olduğu ölçüde gizlenmesi ilke edinilmiş, bunun için de öncelikli olarak, erkek ve kadınların yabancıların (aralarında evlilik bağı veya devamlı evlenme engeli bulunmayan kimselerin) yanında belli yerlerini örtmeleri, birbirlerini tahrik edecek şekilde davranmamaları, yabancı kadınla erkeğin baş başa kalmaması (halvet), toplumda açıklık ve müstehcenliğin önlenmesi gibi birinci kademede yer alan önlemler alınmıştır. Karşı cinsleri cinsel yönden uyaracak türde söz, bakış ve yakın ilişkilerin de zinaya hazırlayıcı hareketler olarak kınanması bu yüzdendir.

Hukuk düzeninin öngördüğü hedeflerin gerçekleşmesinde yasaklar ve bu yasakları koruyucu cezalar, tâli yasaklar ve tedbirler kadar, sosyal arka plan ve insan unsuru da önem taşır. Bu sebeple de İslâm toplumlarında söz konusu tedbirlerle yetinilmeyerek ailelere ve topluma çocukları eğitme, evlilik yaşını geçerli bir sebep olmadıkça geciktirmeme, evlenmeleri kolaylaştırma, toplumda dinî ve ahlâkî değerleri diri tutma gibi ilâve görevler verilmiş, her müslümanın kendi eğilim ve davranışını kendi başına denetleyebilecek bir ahlâkî yetişkinliğe, kişilik ve sorumluluk bilincine ulaşması hedeflenmiştir. Çünkü İslâm'ın temel gayesi suçluların cezalandırılması değil, toplumda suç ortamının oluşmaması, insanların güven ve huzur içinde yaşamasıdır. Ancak, bütün bu önlemlere rağmen toplumda zina suçu işlendiğinde, aleniyet kazanıp kesin olarak ispat edildiğinde, suçlunun cezalandırılması, hem suçun önlenmesi, hem toplum hakkının korunması açısından kaçınılmaz bir sonuçtur. İslâm'ın cezaların objektif, âdil ve tutarlı bir şekilde uygulanmasını emredip suçluya artık suçu işledikten sonra acınmaması gerektiğini ikaz etmesi de (en-Nûr 24/2) suçlunun cezalandırılmasının gerçek anlamda adalet ve rahmet olması gerçeğini ifade içindir. Çünkü insanlara gerçek anlamda acıma, suçluları affetme şeklinde değil, suçları önlemeye çalışma, suça giden yolları kapama, fakat toplumda suç işlendiğinde de tâvizsiz, tutarlı ve etkili şekilde suçluları cezalandırma ile olur.

Günümüz toplumlarında zinanın, birçok cinsel suç ve sapıklığın yaygın bir hal almasının, aileyi ve toplumun ortak mânevî ve ahlâkî değerlerini sarsıcı bir boyuta ulaşmasının temelinde eğitimin, aile içi ve beşerî ilişkilerin dinî ve ahlâkî zeminden koparılarak bireyci, özgürlükçü, bencil ve yararcı bir zeminde geliştirilmeye çalışılması, suçları tesbit ve cezalandırmada, kadın-erkek ilişkilerinin bireysel özgürlük ve hakların sınırlarını belirlemede bazı temel kriterlerin yitirilmiş olması yatmaktadır. Bu yanlışlıklar sonucu, suçluya acıma veya bireysel özgürlükleri koruma adı altında yanıltıcı propagandanın baskın etkisi sonucu birçok suç gerektiği şekilde önleyici, ıslah edici ve denk bir ceza ile karşılık görmemekte, suç mağduru fert veya toplumun hakları göz ardı edilmektedir. Batı toplumu için çok daha geçerli olan bu değerlendirmeler, Batı toplumuyla yakın ilişki içinde olan müslüman toplumlar için de kısmen geçerli olup, Batı'daki bu olumsuz gelişmelerden müslüman toplum ve kesimler de oldukça etkilenmektedir. Bu alanda sayıları ve etkinlikleri giderek artan birçok olumsuz yayın, yönlendirme ve cinsel özgürlük propagandasına, örgün eğitiminin ve resmî politikaların da bu konuda yetersizliğine rağmen toplumumuzda zinanın ve diğer cinsel suç oranlarının Batı toplumlarına göre daha düşük olmasının temel nedeni, İslâm dininin ve genel ahlâk ilkelerinin fertlerin gönüllerinde, günlük hayatlarında ve insan ilişkilerinde egemenliğini ve yönlendiriciliğini büyük ölçüde sürdürmekte oluşudur. Ancak bunun yeterli bir güvence olarak görülmesi yanlış olur. Suçlunun cezalandırılmasından çok suçun işlenmesine meydan verilmemesi ve o ortamın yaratılmaması daha önemli olduğuna göre, bireylerin iyi eğitilmesi, ahlâklı ve erdemli kişiler olarak yetiştirilmesi, cinsî arzu ve ihtiyaçların sömürü aracı yapılmasının ve müstehcenliğin önlenmesi günümüzde daha büyük önem taşımakta, devlet, toplum ve bireyler olarak her kesim bu alanda ayrı ayrı sorumluluklar taşımaktadır.

b) Koruyucu Önlem ve Yasaklar

Toplumda fertlerin ve aile hayatının korunması, sağlıklı bir cinsî hayatın temini için sadece evlilik dışı cinsî münasebet demek olan zinanın yasaklanması yeterli olmaz. Buna ilâveten, aklın, dinin ve insan tabiatının kötü ve çirkin bulduğu her türlü hayasızlık, fuhuş ve müstehcenlikle mücadele edilmesi, bunları besleyip yaygınlaştıran ortamın da düzeltilmesi ve iyileştirilmesi gerekir. Bunun için de İslâm dini, sadece zinayı yasaklamakla yetinmeyip, zinaya götüren yolları, müstehcenliği, kadın-erkek ilişkilerinde ölçüsüzlüğü ve aşırı serbestliği de önlemeye, buna ilâveten ferde ahlâkî olgunluk ve

şahsî sorumluluk yüklemeye, cinsel hayatla ilgili eşler arası birtakım hak ve görevlerden söz ederek aile hayatını koruyup iyileştirmeye özen göstermiştir.

Kur'an'da zina ve fuhuş büyük günahlar arasında sayıldığı, zinanın dünyevî ve uhrevî cezasından söz edildiği gibi (Âl-i İmrân 3/135; en-Nisâ 4/15-16; el-İsrâ 13/32), erkek ve kadınların gözlerini haramdan korumaları, avret yerlerini örtmeleri emredilmiş, böylece zinaya giden yolun bir yönüyle kapanmış olacağına işaret edilmiştir (en-Nûr 24/30-31). Bir hadiste Hz. Peygamber dil, ağız, el, ayak, göz gibi organların zinasından söz ederek (Müslim, "Kader", 5) zinaya zemin hazırlayıcı her türlü gayri meşrû ilişkinin, flört ve beraberliğin de bu nevi zina olduğunu belirtmiş, bunlardan da sakındırmıştır. Çünkü iffet ve namus bir bütün olup, o ancak onu lekeleyecek her türlü kötülük ve yanlışlıktan uzak kalınarak korunabilir.

Erkek ve kadın biri diğeri için cinsî uyarıcıdır. Bu sebeple yabancı (aralarında evlilik bağı veya devamlı evlenme engeli bulunmayan) erkek ve kadınların birbirlerine karşı ölçülü ve mesafeli davranmaları gereklidir. Yine, yabancı bir kadının yabancı bir erkekle baş başa kalması da doğurabileceği sakıncalı sonuçlar dolayısıyla yasaklanmıştır. Aralarında devamlı evlenme engeli bulunmayan bir erkek ile bir kadının bir yerde baş başa kalmaları İslâm hukukunda **halvet** terimiyle ifade edilir. Hadislerde, aralarında nikâh bağı veya devamlı evlenme engeli bulunmayan bir erkek ile bir kadının, başkalarının görüşüne açık olmayan kapalı bir mekânda baş başa kalmaları yasaklanmıştır. Bir hadiste Hz. Peygamber *"Kim Allah'a ve âhiret gününe iman ediyorsa, yanında mahremi olmayan bir kadınla yalnız kalmasın; çünkü böyle bir durumda üçüncüleri şeytandır"* (Müslim, "Hac", 74; Tirmizî, "Radâ'", 16; *Müstedrek*, I, 114) buyurmuştur. Böyle bir durum karşı cins için tahrik edicidir, zinaya veya dedikoduya ve tarafların iffetlerinin zedelenmesine yol açabilir.

Kötülüğün önlenmesi kadar ona giden yolların kapatılması da önemlidir. Öte yandan iffet ve namus lekelendiğinde geri dönüşü ve telâfisi olmayan bir zarar ortaya çıkmış ve temel bir kişilik hakkı ihlâl edilmiş olur. Bu sebeple anılan muhtemel olumsuz sonuçları önlemek gayesiyle kadının yabancı bir erkekle kapalı bir mekânda baş başa kalması, kadının yanında mahremi bulunmadan yolculuk etmesi uygun görülmemiştir. Ancak bu tür davranışlar kendiliğinden değil harama yol açması sebebiyle yasaklandığı için, belirli ihtiyaç ve mazeretlerin ortaya çıkması veya anılan sakıncaların bulunmaması halinde câiz görülebilmektedir. Nitekim yol emniyetinin bulunması veya kadınların ayrı bir kafile teşkil etmesi halinde kadının mahremi bulunmaksızın yolculuk etme-

sinin câiz görülmesi bu anlayışa dayanır. Öte yandan bu tür kurallar ve kısıtlamalar genel ve yaygın durum ölçü alınarak ve muhtemel sakıncalar gözetilerek konulduğundan, kişilerin anılan sakıncaların kendileri hakkında vârit olmayacağına inanmalarından ziyade objektif tesbitler ölçü alınır.

Erkek ve kadının birbirinin davranış, söz ve tavırlarından etkilenmesi kaçınılmazdır. Bunu en aza indirmek ve buna yol açacak durumlardan dikkatli bir şekilde sakınmak gerekmektedir (en-Nûr 24/30-31; Buhârî, "İstîzân", 12; "Kader", 9; "Nikâh", 43; Müslim, "Kader", 20-21; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 43; *Müsned*, II, 267, 276, 317, 329, 343). Böylece duyu organlarının her birinin cinsî uyarılmaya karşı kontrol altında tutulması, iffet ahlâkının yerleşmesi bakımından önem taşımaktadır. Bu da güçlü bir iç disiplin ve kendine hâkimiyet ile sağlanabilir.

Cinsî uyarıcılık özelliği bakımından kadınların durumu çok daha fazla hassasiyet gösterir. Bunun için, kadınların daha da dikkatli davranmaları istenmiştir. Yabancı erkeklerle konuşurken kadınların, kalpte şüphe uyandırmayacak ve karşısındaki kişiyi yanlış anlamaya süreklemeyecek tarzda ciddi ve ağır başlı olarak konuşmaları (el-Ahzâb 33/32), süs ve endamlarını yabancılara göstermemeleri (en-Nûr 24/31), bunun için de sokağa çıktıklarında güzelce örtünmeleri (en-Nûr 24/31; el-Ahzâb 33/59) bu gayeye mâtuf emirlerdir. Hz. Peygamber, kadınların kendi evleri dışında, başkalarına hissettirecek derecede koku sürünerek dolaşmalarını hoş karşılamamış ve bunu edep dışı bir davranış olarak değerlendirmiştir (bk. Tirmizî, "Edeb", 35; "Radâ'", 13; *Müsned*, IV, 414, 418).

C) Doğum Kontrolü

Terim anlamıyla doğum kontrolü, eşlerin istedikleri sayıda ve istedikleri zaman çocuk sahibi olabilmeleri için gebeliği önleyici birtakım önlem ve yöntemlere başvurmaları demektir. Konu esasen aile içi ilişkileri, anne ve babanın sorumluluğunu ilgilendirdiği için ilk planda ferdî boyutta bir meseledir. Ancak günümüzde doğum kontrolü, aile veya nüfus planlaması adıyla yürütülen politikanın ana parçasını oluşturduğundan bütün toplumu yakından ilgilendiren sosyal, ekonomik hatta uluslararası boyutta bir önem taşımaya başlamıştır. Doğum kontrolü her iki yönüyle de İslâm hukukunu ilgilendirmektedir.

a) Bireysel Boyut

Bireysel ve ailevî boyutuyla doğum kontrolünün fıkhî hükmü, kontrol usul ve işleminin mahiyetiyle yakından ilgilidir. Kadının yumurtası ile erkeğin spermi birleşip döllenme olduktan sonra gebeliğe son verilmesi, yani ana rahminde oluşmuş ceninin düşürülmesi, halk arasındaki tabiriyle çocuk düşürme ve aldırma, doğum kontrolü kavramının dışında olup ayrı dinî hükümlere tâbidir ve bundan sonra ayrıca ele alınacaktır. Burada ise hamileliği önleyici tedbirler anlamındaki doğum kontrolünden söz edilecektir.

İslâm dininde toplumun temeli olarak kabul edilen aile kurumuna büyük önem verilmiş, bu kurumun korunmasını ve sağlıklı bir bünyeye kavuşturulmasını temin gayesiyle dinî ve hukukî mahiyette bir dizi tedbir alınmıştır. Hz. Peygamber imkânı olan kimselerin evlenmesini ve evliliğin kolaylaştırılmasını tavsiye etmiş, kıyamet gönünde ümmetinin çokluğu ile övüneceğini bildirmiştir (Buhârî, "Nikâh", 2; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 1, 4). Bunlar Resûlullah'ın neslin devamına ve nüfus artışına önem verdiği, doğum kontrolüne gidilmesini tasvip etmediği şeklinde yorumlanabilir. Buna ilâveten kader, rızık ve tevekkülle ilgili inanışlar, nüfusun öteden beri toplulukların en önemli güç kaynağı olması, ayrıca içinde yaşanılan toplumun geleneksel kültürü de eşlerin gebeliği önleyici tedbirler almasında, hatta fakihlerin doğum kontrolünün dinî hükmü konusunda çekimser veya karşı bir tavır izlenmesinde etkili olmuştur.

Doğum kontrolünün, daha açık ifadeyle eşlerin gebeliği önlemesinin eski ve yeni birçok yöntemi vardır. Tıbbî ve teknik gelişmeler neticesinde, her gün yeni metot ve ilâçlar ortaya çıkmaktadır. Azil, yani erkeğin cinsel ilişki sırasında spermini dışarı akıtması yöntemi çok eskilerden beri bilinen bir usul olup ilk dönem müslümanları tarafından da biliniyor ve uygulanıyordu. Hz. Peygamber'in azli yasaklamamış olması (Buhârî, "Nikâh", 96; Müslim, "Nikâh", 125-138), İslâm bilginlerinin büyük çoğunluğunun da azli câiz ve mubah görüp bunu eşlerin irade ve tercihlerine bırakmış olmaları, fert ve aile planında doğum kontrolünün kural olarak câiz olduğunun ilk delili sayılabilir.

Eşlerin hangi durumlarda azil ve diğer gebeliği önleyici metotlara başvuracağı ise genelde onların aile içi meselesi olarak görülmekle birlikte örnek olarak, fazla çocuk yüzünden ailenin ve çocukların sıkıntıya düşmesi, anne sağlığının bozulması, çocukları gereği şekilde yetiştirememe tehlikesi gibi gerekçeler sayılmıştır. Zâhirî hukukçu İbn Hazm hariç tutulursa, bu konuda Sünnî hukuk ekolleri ve Şiî mezhepleri arasında ciddi bir görüş farklılığı yoktur. Ancak İslâm bilginleri, eşlerin karşılıklı haklarını koruma, aile içi

huzur ve mutluluğu sağlama amacıyla gebeliği önleme metotlarının iki tarafın karşılıklı rızâsı dahilinde uygulanmasını telkin ve tavsiye ederler.

Azil dışında ilâç almak, vaginaya gebeliği önleyici bir madde koymak, prezervatif kullanmak gibi yollarla da gebeliğin önlenmesi mümkündür. Ancak gebeliği önleyici metotlar ile başlamış bulunan gebeliği sona erdirme ve döllenmiş yumurtayı dışarı atma işlemlerinin birbirinden iyice ayrılması gerekir. Çünkü farklı bu iki işlem farklı dinî hükümlere tâbidir. Bu itibarla bir kısım yeni metot ve ilâçların gebeliği önlemediği, aksine döllenmiş yumurtayı imha ve izâle ettiği ve bu şekilde gebeliğin devamını önlediği belirlendiğinde, artık bunların çocuk düşürme kapsamında ele alınması gerekir. Meselâ bugün tıbbın getirdiği imkânlardan biri olan spiralin, gebeliği önleyici bir işlev gördüğü bilinmekle birlikte zaman zaman döllenmeyi engellemeyip rahimde teşekkül eden cenini dışarı atıcı bir fonksiyon icra ettiği de anlaşılmaktadır. İslâm hukukçuları azil ve diğer gebeliği önleme yöntemlerine karşı oldukça müsamahalı baktıkları halde, çocuk düşürmeyi hiçbir aşamada tasvip etmemiş, tıbbî ve dinî zaruret bulunması durumu hariç böyle bir işlemi cinayet, büyük günah saymışlardır. Bu itibarla çocuk düşürme ve başlamış bulunan gebeliği sona erdirme işlemlerinin doğum kontrolü olarak değerlendirilmesi, gebeliği önleme hakkında fıkıh kültüründeki mevcut hoşgörü ve müsaadenin bu işlemlere de taşırılması mümkün değildir.

Rahime yumurta ulaştıran kanalların bağlanması veya erkeğin kısırlaştırılması da çağdaş doğum kontrolü metotlarından biridir. Kadın veya erkeğin çocuk yapma kabiliyetinin yok edilmesi demek olan kısırlaştırma ilâçla veya cerrahî müdahale ile olmaktadır. Âyet ve hadislerde konuyla doğrudan ilgili bir hüküm olmamakla birlikte, İslâm bilginlerinin büyük çoğunluğu tıbbî veya dinî bir zaruret yokken bu yönteme başvurulmasını câiz görmemektedir. Gerekçe olarak da bunun fıtrat değiştirme, Allah'ın doğuştan verdiği kabiliyet ve nimetleri inkâr, insanın temel hak ve hürriyetine müdahale olduğu görüşündedirler. Bu sebeple de eşlerin artık hiç çocukları olmayacak ve geri dönülmesi imkânsız şekilde kısırlaştırılmasının dinen sakıncalı ve günah olduğunu ifade eder, bunun ancak eşlerden birinde aklî veya zührevî bulaşıcı bir hastalığın bulunması ve çocuklara geçeceğinin sabit olması halinde câiz olabileceğini belirtirler.

b) Nüfus Planlaması

Bir toplum politikası olarak aile veya nüfus planlaması ise doğum kontrolünün bir başka yönünü teşkil eder. Dünyada iktisadî kaynakların sınırlı

olduğu, hızlı nüfus artışının iktisadî gelişmeyi durduracağı ve maddî kaynaklardan yararlanmada sıkıntıya yol açacağı teziyle başlatılan "toplumsal nüfus ve aile planlaması" ise siyasal bir karakter arzettiğinden aile içi doğum kontrolünü konu alan ferdî çerçevenin dışında kalmakta, ayrı bir zeminde ele alınması gerekmektedir.

Batı'da başlayan ve iki yüzyıllık bir geçmişi bulunan bu toplumsal nüfus planlaması kampanyası, diğer âmillerin de etkisiyle gelişmiş Batı ülkelerinde nüfus artışını yavaşlatmış hatta durdurmuştur. Bu durum karşısında nüfusun giderek azalmasının yaratacağı tehlikeleri gördüklerinden, artık Batı ülkeleri nüfuslarını arttırıcı, aile ve çocukları koruyucu, hatta teşvik edici birtakım tedbirleri almaya yönelmişlerdir. Bu tutum ve uygulamaları halen devam etmektedir. Ülkede nüfusun azalması o ülkede kaynaklardan fertlere daha fazla pay düşmesine, fert başına düşen millî gelirin artmasına yol açıyorsa da, eskiden olduğu gibi çağımızda da nüfus başlı başına bir güç kaynağı ve iktisadî zenginlik aracı da olabildiğinden nüfus azalması uzun vadede toplumun aleyhine olmaktadır. Gelişmiş Batı ülkelerinin günümüzde nüfusu arttırıcı tedbirlere başvurması ve teşvik etmesi bundan kaynaklanmaktadır.

Öte yandan zengin Batı ülkeleri, gelişmekte olan ülkelerdeki nüfus artışını da ileriye mâtuf ciddi bir tehlike veya sıkıntı kaynağı olarak gördüklerinden, bunu önleyici tedbirler üzerinde titizlikle durmakta, gelişmekte olan ülkelerdeki, bu arada İslâm ülkelerindeki toplumsal nüfus planlamasını organize veya finanse etmektedirler. Bütün bu gelişmeler, esasen ferdî çerçevede doğum kontrolüne hoşgörü ile bakan İslâm bilginlerini, çağımızdaki toplumsal nüfus planlaması hakkında olumsuz bir tavır almaya sevketmiştir. XX. yüzyılın özellikle ikinci yarısında İslâm dünyasında bu konuda birçok eser kaleme alınmış, konuyla ilgili çok sayıda ilmî toplantı yapılmış, konunun dinî, sosyal ve siyasî boyutu tartışılmıştır. Değişik İslâm ülkelerindeki fetva heyetlerinin ve ülkemizde Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesindeki kurulların yanı sıra, İslâm Konferansı Teşkilâtı'na bağlı olup bütün İslâm ülkelerinin temsil edildiği İslâm Fıkıh Akademisi de 10-15 Ocak 1988 tarihleri arasında Küveyt'te gerçekleştirdiği V. Dönem Toplantısı'nda bu konuyu geniş biçimde ele alıp karara bağlamıştır. Özetle ifade etmek gerekirse; bu kararlarda, gebeliği önleyici metotların kullanılması eşlerin ortak kararına bağlı aile içi bir mesele olarak değerlendirilmiş ve câiz görülmüş, buna karşılık başta tıbbî zaruretler olmak üzere dinen meşrû bir gerekçeye dayanmadıkça çocuk düşürme, başlamış gebeliği sona erdirme, eşleri kısırlaştırma câiz görülmemiştir. Toplum politikası olarak nüfus ve aile planlamasının ise uzun vadede İslâm âleminin aleyhine sonuç vereceği, bu yönde yürütülen kampanyaların farklı amaçları taşıdığı ve siyaseten doğru olmadığı kanaatine varılmıştır.

D) Çocuk Düşürme

Döllenme gerçekleştikten sonra rahimde oluşan ceninin dış etki ve müdahale ile düşürülmesi, çok eski dönemlerden beri dinin, ahlâk ve hukukun tasvip etmediği ve önlemeye çalıştığı bir davranış olmakla birlikte çeşitli toplumlarda sık sık karşılaşılan bir olgu olma niteliğini de hiçbir zaman yitirmemiştir. Nitekim Yahudilik'te çocuk düşürme yasaklandığı gibi buna sebebiyet veren kimse anne de olsa cezalandırılmıştır. Hıristiyanlık'ta da çocuk düşürme büyük günah kabul edilmiş ve bunu yapan kimse öteden beri kilise geleneğinde cinayet işlemekle itham edilmiş ve ciddi bir tepki görmüştür.

İslâm'da da durum böyledir. İnsan hayatının korunması, İslâm dininin beş temel ilke ve amacından biri olduğu gibi insanın en şerefli varlık olduğu, insanın saygınlığı ve dokunulmazlığı da İslâm'ın ısrarla üzerinde durduğu ana fikirlerden biridir. İnsanın yaşama hakkı, erkek spermi ile kadın yumurtasının birleştiği ve döllenmenin başladığı andan itibaren Allah tarafından verilmiş temel bir hak olup artık bu safhadan itibaren anne baba da dahil hiçbir kimsenin bu hakka müdahale etmesine izin verilmemiştir. Çünkü cenin yaşama hakkını anne babasından değil, doğrudan yaratandan alır. Anne babanın başlangıçta çocuk sahibi olup olmamakta iradeleri ve seçme hakları varsa da, gebeliği önleyici tedbir ve yöntemleri kullanmalarına dinen izin verilmişse de, artık gebelik teşekkül ettikten sonra doğacak çocuğun hayatına son verme hakları yoktur.

Kur'an'da çocuk düşürmeyle ilgili özel bir hüküm bulunmaz. Ancak âyet ve hadislerde yer alan genel prensipler ve özel hükümler anne karnındaki ceninin dinen meşrû sayılan haklı bir gerekçe olmadan düşürülmesine ve gebeliğe son verilmesine müsaade etmez. *"Çocuklarınızı yoksulluk korkusuyla öldürmeyin"* (el-En'âm 6/151; el-İsrâ 17/31) âyetinin dolaylı ifadesi, Hz. Peygamber'in kasten çocuk düşürmeyi cinayet olarak adlandırıp bunu işleyen veya sebep olanın maddî tazminat ödemesine hükmetmesi, rızık, kader ve tevekkülle ilgili dinî telkin ve emirler bir anlamda anne karnındaki çocuğun hayat hakkını da güvence altına almaya mâtuf emir ve tedbirlerdir. İnsanın cenin halinde iken dahi, yani döllenme-doğum arasındaki safhasından itibaren -belirli kurallar çerçevesinde- vücûb (hak) ehliyetine sahip olmasının anlamı budur. Bu itibarla İslâm hukukunda, tıbbî ve dinî bir zaruret bulunmadıkça anne karnındaki çocuğun düşürülmesi ve aldırılması -anne baba tarafından yapılmış veya yaptırılmış olsa bile- cinayet (suç) olarak adlandırılıp haram sayılmıştır.

Çocuk düşürmenin genel ilke olarak dinî hükmü böyle olmakla birlikte, sperm ve yumurtanın hangi safhadan itibaren cenin sayılacağı ve dinen-hukuken koruma altına alınacağı, ceninin bulunduğu safhaya göre çocuk düşürmenin cezasında, hatta günahında bir farklılığın olup olmayacağı İslâm hukukçuları arasında tartışmalıdır. Kur'an'da ceninin anne karnındaki yaratılış safhalarından bahsedilmekle birlikte (el-Mü'minûn 23/12-14) bu safhaların ruhun üflenişiyle bir ilgisinin olup olmadığı konusunda açıklama bulunmaz. Hz. Peygamber'in bir hadisinde anne karnındaki çocuğa 120. günden sonra ruh üfleneceğinden söz edilir (Buhârî, "Bed'ü'l-halk", 6). Ruhun üflenmesinin ilk kırk günden sonra vuku bulduğuna işaret eden hadisler de vardır (Müslim, "Kader", 2,4; *Müsned*, III, 397). Âyetin dolaylı ifadesi yanı sıra bu hadisler, bir de fakihlerin dönemlerinde cenin hakkındaki tıbbî bilgileri bu konuda farklı ölçü ve görüşlere sahip olmalarına zemin hazırlamıştır.

Aralarında bazı Hanefîler'in de bulunduğu bir grup İslâm hukukçusu 120 günden önceki, bazı Mâlikî ve Hanbelî fakihleri ise kırk günden önceki çocuk düşürmeleri, tam oluşmuş bir çocuk düşürme saymama eğilimindedirler. Ancak söz konusu hukukçuların böyle düşünmesi, ceninin anne karnında geçirdiği safhalar, döllenme ve çocuğun oluşumu konusunda, dönemlerinin tabii icabı olarak yeterli tıbbî ve teknik bilgiden yoksun olmalarından kaynaklanmaktadır. Çünkü bu gruptaki hukukçular yukarıda zikredilen hadisten hareketle ceninin ancak 120 günden sonra canlılık kazandığı ve teşekkül ettiği, bundan önce ceninin cansız veya belirsiz bir halde ruh üflenmeyi beklediği kanaatindedirler. Bu belirsizlik, biraz da çocuk düşürmenin dinî hükmü açısından ruhun üflenmesinden önceki dönemle sonraki dönem arasında ayırım yapma ihtiyacı, bu fakihleri birinci safha için mekruh, ikinci safha için haram hükmünü vermeye sevketmiştir. Diğer bir ifadeyle bu konuda toleranslı bir tavır sergileyenler, çocuk düşürmenin hükmünün ilk günlerden ruh üflenme vaktine doğru gidildikçe mekruhtan harama doğru bir değişme göstereceği, ruh üflenme safhasından; yani kimilerine göre kırkıncı, kimilerine göre 120. günden itibaren de haram hükmü içine gireceği şeklinde bir açıklama getirmişlerdir.

Ceninin canlılığının, mahiyetini hiçbir zaman bilemeyeceğimiz ruhun üflenmesiyle aynı şey olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Böyle bir iddia içermeksizin belirtmek gerekirse, günümüzde ulaşılan ayrıntılı tıbbî bilgiler ceninin döllenmeden itibaren ayrı bir canlılık ve bütünlük kazandığını, safha safha oluşum ve yaratılışının tamamlandığını, ilk birkaç haftadan itibaren organlarının teşekkül ettiğini, hatta kalp atışlarının hissedildiğini ortaya koymaktadır. Böyle olunca ilk 120 gün içindeki çocuk düşürmeleri, cinayet

ve günah olan çocuk düşürme fiilinin kapsamı dışında tutmak mümkün görünmemektedir. Nitekim İslâm hukukçularının çoğunluğu hangi safhada olursa olsun çocuk düşürmeyi câiz görmezler. Mezheplerde hâkim görüş de budur. Meselâ Gazzâlî, ilk dönemden itibaren çocuk düşürmenin câiz olmadığını ve cinayet olduğunu söyler.

Ruh üflendikten sonra çocuk düşürmenin veya aldırmanın haram olduğunda ve bu davranışın cinayet telakki edileceğinde İslâm âlimleri görüş birliğindedir. Ancak annenin hayatını kurtarma gibi tıbbî ve kesin bir zaruret ortaya çıkmışsa o zaman anne karnındaki ceninin tıbbî bir müdahale ile alınması câiz görülür. Fakat bu konuda anne babanın karar vermesinden ziyade hazâkat ve uzmanlığına güvenilen tıp doktorlarının kararının esas alınması doğru olur.

Cenine karşı bir cinayet işlenmesi halinde **gurre** tabir edilen bir ceza-tazminat ödenir. Gurrenin miktarının, sünnetteki tatbikat örneğinden (Ebû Dâvûd, "Dıyât", 19; Tirmizî, "Dıyât", 15) yola çıkarak beş deve, -altın ve gümüşün o asırdaki değerine göre- yaklaşık 212,5 gr. altın veya 1785 gr. (Hanefîler'e göre 1487,5 gr.) gümüş olduğu görülmektedir. Gurre ceninin mirası kabul edilir ve düşmesine sebep olan kimse hariç vârisleri arasında paylaştırılır. Gurrenin ödenmesi için çocuk düşürmenin kasten veya hata ile olması, anne veya baba tarafından işlenmesi farketmez. Şâfiî ve Hânbelî fakihleri gurre ile birlikte kefâret ödenmesini de gerekli görürler. Bu hükümler de İslâm'ın insan hayatına verdiği değerin açık bir göstergesidir.

Çağımızda zengin Batılı ülkelerin malî ve fikrî desteğiyle başlatılan ve özellikle gelişmekte olan ülkelerde yürütülen nüfus ve aile planlaması kampanyaları ve bu yöndeki yoğun propagandalar aileleri, özellikle de kadınları etkilemekte ve giderek çocuk aldırma (kürtaj) toplumumuzda yaygınlaşmaktadır. Fazla çocuk sahibi olmayı kınayan çevre baskısı da istenmeyen gebeliklerde kürtajı bir çözüm olarak algılamayı kolaylaştırmaktadır. Evlilik dışı ilişkilerin artması ve müsamaha görmeye başlaması da yine kürtajın yaygınlaşma sebeplerinden biridir. Batı ülkelerinde; toplumsal ve ahlâkî yapıdaki bozukluk kürtajın serbest bırakılması yönünde kampanya ve baskıları arttırıyorsa da toplumsal sağduyu ve kilise çevreleri bunun açık bir cinayet olduğunu, kürtajın serbest bırakılmasının birçok sakınca taşımasının yanı sıra bir insanlık suçu sayılması gerektiğini açıkça ifade etmektedir.

Bu yönde yapılan propagandalar özgürlük, ülke kalkınması, dengeli gelir paylaşımı, mevcut çocukların daha iyi yetişmesi gibi iddialar içerse de kürtajın dinen ve ahlâken ağır bir cinayet ve suç olduğu açıktır. İslâm dini gebeliği

önleyici tedbirler almayı hoşgörmüş ve eşlerin diledikleri zaman ve sayıda çocuk sahibi olmalarına imkân vermiş, fakat başlamış bulunan gebeliği sona erdirmeyi ve anne karnında teşekkül etmiş cenini imha etmeyi ise cinayet ve büyük günah saymıştır. Zira, başlangıçta da ifade edildiği gibi, hayat ve ölümü yaratan Allah'tır. Anne ve baba insan hayatı ve neslin devamı için sadece bir vasıtadır. İslâm'ın aldığı bütün tedbirler, yaptığı telkin ve teşvikler, netice itibariyle insanın hayatını ve saygınlığını koruma, dünya ve âhiret mutluluğunu temin etme amacına yöneliktir.

E) Sunî İlkāh ve Tüp Bebek

Anne ve babanın çocuk sahibi olmayı istemeleri en tabii hakları olduğu gibi, bu istek dince de teşvik edilmiştir. Çünkü ailenin kuruluş amaçlarından birisi de çocuk sahibi olmak, onların geleceklerini hazırlamak, dolayısıyla sahip oldukları kültürel ve sosyal değerlerin devamını temin etmektir. Ancak İslâm dini, meşrû evlilik dışında çocuk sahibi olma yollarını yasak saymış ve bunu toplumsal bozulmanın nedeni olarak görmüştür. İslâm'ın evliliği teşvik edip zinayı yasaklaması, nesil, nesep ve aileyi zayıflatabilecek her türlü tehlikeye şiddetle karşı çıkması netice itibariyle yine insanın saygınlığını, toplumun örgüsünün ve aile yapısının sağlamlığını hedef almakta, bu yönde akla ve selim fıtrata yardımcı olmaktadır.

İslâm inancına göre diğer bütün nimetler gibi çocuk da Allah vergisidir. Bu hususta Cenâb-ı Hak şöyle buyurmaktadır: *"Göklerin ve yerin mülkü Allah'ındır. O, ne dilerse, onu yaratır. Kimi dilerse ona kızlar bağışlar, kimi dilerse ona erkekler lutfeder. Yahut erkekler, dişiler olmak üzere çift verir. Kimi de dilerse onu kısır bırakır. Şüphesiz O, hakkıyla bilendir, her şeye kādirdir"* (eş-Şuarâ 42/49-50). Şu var ki, Allah Teâlâ yarattığı her şeyi bir sebebe bağlamıştır. Tabiat kanunu da denilen bu sebepleri araştırıp keşfetmek ve meşrû bir arzuya kavuşmak için uygun sebeplere sarılmak, kader inancı ile çatışmaz. Bu yüzden, kısırlığı sebebiyle çocuk sahibi olamayan eşlerin tedavi yoluna gitmelerinde ve bu tedavi sonucu çocuk sahibi olmalarında bir sakınca yoktur ve bu en tabii haklarıdır.

Çeşitli bedenî-tıbbî rahatsızlıklar sebebiyle çocuk sahibi olamayan eşlerin çocuk sahibi olmak için kullandıkları tekniklerden birisi de "tüp bebek" yöntemidir. Bu, bir nevi sunî ilkāh (sunî döllenme) yöntemi olup erkeğin menisi (sperm) alınıp, uygun dış ortamda kadının yumurtasıyla döllendirilmekte, sonra da kadının rahmine konularak hamileliğe ve doğuma imkân hazırlanmaktadır.

Çocuk sahibi olamayan eşlerin tıbbî tedavisi ve çocuk sahibi olmalarına imkân hazırlanması gibi gayet olumlu ve iyi niyetli bir başlangıcı bulunan tüp bebek yöntemi, daha sonra Batı'da giderek farklı boyutlar kazandığı ve toplumun geleneksel, dinî, ahlâkî ve sosyal değerleriyle çelişen farklı amaçlar doğrultusunda kullanılmaya başlandığı bilinmektedir. Dinî ve ahlâkî çerçeveden bağımsız bir uygulama seyri gösteren bu teknolojinin yol açtığı bireysel ve sosyal problemler önce Batı'da, sonra da müslüman toplumlarda tartışılmaya başlanmıştır.

Çağımızda konu hakkında görüş bildiren İslâm bilginlerine göre çeşitli nedenlerle çocuk sahibi olamayan evli çiftlerin bu imkâna kavuşturulması gerek tıbbî tedavi gerekse temel insan hakları açısından olumlu ve övgüye değer bir gelişmedir. Sunî döllenme ve tüp bebek yöntemi de bu amaçla kullanılabilir. Ancak bunda kocanın menisinin ve eşinin yumurtasının kullanılması ve hamileliği de yine eşin yapması şarttır. Döllenmenin bu şartlarla rahim dışında gerçekleştirilip sonradan anne adayı eşin rahmine konması dinen sakınca teşkil etmez. Fakat bu yöntemin, kocanın veya karısının tabii yoldan hamile bırakma veya hamile kalma imkânının olmaması halinde uygulanabilecek istisna bir çözüm ve tedavi şekli olduğu unutulmamalıdır.

Nitekim konuyu 1986 yılında Amman'da yaptığı toplantıda görüşen İslâm Konferansı Teşkilâtı'na bağlı İslâm Fıkıh Akademisi de benzeri bir sonuca varmış olup bu konuda almış olduğu karar özeti şöyledir:

"1. Kocanın sperminin yabancı yani arada evlilik bağı bulunmayan bir kadından alınan yumurta hücresiyle döllendirilmesiyle oluşan embriyonun karısının rahmine yerleştirilmesi,

2. Yabancı bir erkeğin spermi kullanılarak yapılan döllendirme sonucu oluşan embriyonun kadının rahmine yerleştirilmesi,

3. Eşlerden alınan yumurta ve sperm hücrelerinin dışarıda döllenmesi ile oluşan embriyonun, hamile kalmaya gönüllü bir başka kadının rahmine yerleştirilmesi,

4. Yabancı bir erkeğin spermi ile yabancı bir kadının yumurta hücresinin dışarıda döllendirilmesi ve embriyonun kadının rahmine yerleştirilmesi,

5. Kocanın spermi ile karısının yumurtasının dışarıda döllendirilmesiyle oluşan embriyonun, kocanın diğer karısının rahmine yerleştirilmesi şeklinde yapılan sunî döllenme ve tüp bebek uygulamaları, İslâm'ın bu konuda koyduğu temel ilke, yasak ve amaçlara ters düştüğü için şer'an câiz değildir.

Buna karşılık; kocanın spermi ile karısının yumurtası alınarak dışarıda döllendirilmesi ve oluşan embriyonun aynı kadının rahmine yerleştirilmesi ile kocanın sperminin alınıp karısının döl yatağı ya da rahminde uygun bir bölgeye bırakılarak iç döllenmenin sağlanması yöntemleri ise, ihtiyaç halinde başvurulabilecek, tedavi karakteri taşıyan ve dinî ilkelere de ters düşmeyen bir yol olup dinî sakınca taşımaz."

Böyle olunca, döllenmenin üç unsuru olan sperm, yumurta ve rahimin her üçü de birbiriyle evli çifte ait olursa, tüpte aşılama yoluyla çocuk sahibi olmakta dinen bir mahzur yoktur. Bu normal yolla çocuk sahibi olamayan eşlere uygulanan tedavi mahiyetindedir. Buna karşılık sunî döllenme ve tüp bebek tekniğinde bu şeklin dışına çıkılıp araya yabancı bir unsur sokulduğunda, yani sperm, yumurta ve rahimden biri karı koca dışındaki bir şahsa ait olduğunda câiz olmamaktadır. Bu tekniğin câiz görülmeyen şekilleri kullanıldığında, doğacak çocuğun sperm babası, aile babası, yumurta annesi, taşıyan-doğuran annesi veya bunlardan en az üçü söz konusu olmakta, bu da gerek her iki tür baba gerekse her iki tür anne için farklı boyutta psikolojik-fıtrî bunalımlara, sosyal ve ahlâkî problemlere yol açmakta, çocuk için de olumsuz, gayri tabii bir aile ve sosyal ortam hazırlamakta, çocuğun temel insanî ve ailevî haklardan mahrum olarak dünyaya gelmesine sebep teşkil etmektedir. Bu tür uygulamaların nesep karışıklığına yol açtığı, aile ve toplumu kökünden sarstığı da açıktır.

Sadece evli eşler arasında bir tedavi yöntemi olarak câiz ve sakıncasız olan sunî döllenme ve tüp bebek uygulamasının, bugün bazı Avrupa ülkelerinde görülmeye başlandığı şekilde, evlenmeksizin kimliği belirsiz bir erkeğin sperminden çocuk sahibi olma, kocası iktidarsız veya spermleri yetersiz olduğunda karısını başka bir erkeğin spermi ile hamile bırakma, sperm bankası oluşturma gibi dinen ve ahlâken olduğu kadar fert psikolojisi, sosyal değerler, doğan çocuğun hakları gibi açılardan da olumsuz sonuçları bulunan bir uygulama halini alması esefle müşahede edilen bir durumdur. Bu aynı zamanda ilmî ve teknik gelişmelerin, dinî ve ahlâkî zemin kaybedildiğinde ne gibi kontrolsüz ve zararlı bir ivme kazanabileceğini de göstermesi bakımından düşündürücüdür. Zaten bu alanda ortaya çıkan olumsuz sonuçlar Batılı düşünürler, bilim ve din adamları tarafından da sıklıkla dile getirilmekte, fakat yanlış uygulamaları önleyecek dinî ve ahlâkî bağlar büyük ölçüde devre dışı kaldığı, hukuk düzeni de bu çerçevede oluştuğu için olumlu bir gelişme kaydedilememektedir.

Batı dünyasında yeni yeni konuşulup tartışılmaya başlanan ve ilk olarak hayvanlar üzerinde denenen kopyalama (klonlama) yöntemi de benzeri bir değerlendirmeye tâbi tutulabilir.

VIII. GÜNLÜK HAYAT

İnanç, ibadet ve muâmelât konularının dışında kalıp günlük hayatta sıkça karşılaşılan ve hakkında dinin hükmünün ne olduğu merak edilen davranış ve problemlerin buraya kadar temas edilen konulardan ibaret olmadığı açıktır. Dinin aslî kaynaklarında yer alan hüküm ve bilgiler sabit durduğu halde hayatın devamlı değiştiği, her geçen gün farklı inanç ve kültür muhitlerinin oluştuğu ve bu kültürlerle temas edildiği, bilim ve teknolojideki gelişmelerin yeni imkânlar ürettiği göz önünde bulundurulursa, günlük yaşayışın yeni sorunlarıyla dinî bilgi arasındaki bu diyalog âdeta kaçınılmaz olmaktadır. Burada, günlük hayatta sıkça karşılaşılan ve kimi inanç ve âdetler, kimi geleneksel hayat tarzının veya modern toplumun ürettiği problemler, kimi de bireysel özgürlük ve tercih alanında kalan fakat dinî bilgiyle de ilişkili olan bazı meselelere temas edilecektir.

A) Bid‘at ve Hurafeler

Dinî terminolojide **bid‘at**, dinin aslında olmadığı halde inanç ve ibadet alanında sonradan icat edilen inanış ve davranışları ifade eder. Daha açık bir ifadeyle, Hz. Peygamber zamanında olmayan veya meşrû görülmeyen bir inanış, ibadet, dinî anlayış ve davranış bid‘at kavramı içinde yer almaktadır.

İslâm dininde temel inanç esasları açıklanmış, fertlerin ibadet hayatıyla ilgili mükellefiyetleri ayrı ayrı bildirilmiş, gerekli ve yeterli düzeyde tutulan bu inanç ve ibadet mükellefiyetinin orijinal şekliyle korunmasının gerektiği, bu alanda yapılacak değişikliğin dini tahrif anlamına geleceği belirtilmiştir. Kur’an’da, Yahudilik ve Hıristiyanlığın bu dinlere yapılan iyi niyetli veya kötü niyetli beşerî müdahaleler sebebiyle bozulduğundan sıkça söz edilmesi de yine bu amaca yönelik bir uyarı niteliğindedir. Dinin özünün ve aslî hüviyetinin korunması yönündeki bu vurgular, müslümanların toplumda ortaya çıkan ve geleneksel dinî hayatın devamı sayılmayan yeni durumlar karşısında direnç veya hassasiyet göstermesinin de temel âmili olmuştur. Bu direnç ve tartışmanın yoğunlaştığı alanlardan birisi de bid’at ve hurafelerdir.

Kur’ân-ı Kerîm’de dinin Hz. Mumammed’in risâletiyle birlikte kemale erdirildiği bildirilir (el-Mâide 5/3). Bu sebeple Hz. Peygamber’den sonra dinde icat edilen ve uydurulan her şey bid‘at kavramına girmektedir. Bid‘at sünnetin zıttıdır. Geniş anlamıyla sünnet Resûl-i Ekrem’den ve ashaptan sahih olarak nakledilen her şeydir. Kur’ân-ı Kerîm’in, Hz. Peygamber ya da ashabının dinî konularda söylediği, yaptığı veya tasvip ettiği davranışlar bu anlamda sünnet kavramına girmiş olur. Bid‘at da bunların zıddını teşkil eder.

Bid'atın kapsamının dinî konularla sınırlı olduğu hususunda İslâm bilginleri görüş birliğindedir. Bu sebeple inanç ve ibadet hayatının dışında kalan yenilikler bid'at kavramına girmez. Bazı âlimler bid'atın kapsamını genişleterek müslüman toplumların geleneğinde bulunmayan her yeniliği bid'at saymaya eğilimli iseler de bu doğru değildir. Hz. Peygamber bir hadislerinde, *"Kim benden sonra terkedilmiş bir sünnetimi diriltirse onunla amel eden herkesin ecri kadar o kimseye sevap verilir, hem de onların sevabından hiçbir şey eksiltilmeden. Kim de Allah'ın ve Resulü'nün rızâsına uygun düşmeyen bir kötü bid'at icat ederse onunla amel eden insanların günahları kadar o kişiye günah yükletilir, hem de onların günahlarından hiçbir şey eksiltilmeden"* (Müslim, "İlim", 6; Tirmizî, "İlim", 16) buyurarak, kötülenen bid'atı "Allah ve Resulü'nün rızâsına uygun düşmeyen kötü bid'at" diye nitelendirmiştir. Bu durumda dinin ruhuna ve genel prensiplerine aykırı olmayan ve ibadet rengine bürünmeyen âdetler bid'at sayılmazlar. Diğer bir anlatımla, herhangi bir davranış ve anlayış dinî yönü bulunmadıkça, iman, ibadet, günah ve sevap çerçevesine sokulmadıkça bid'at kavramına dahil olmaz. Meselâ türbelere horoz ve mum adamak, ölünün başında mum yakmak dinin aslında olmadığı, fakat bunu yapanlarca bir nevi ibadet sayıldığı ve bununla sevap umulduğu için bid'attır. Buna karşılık hacca giderken deveye değil de uçağa binmek bid'at olmaz. Çünkü netice itibariyle bir yere en güvenli şekilde ulaşma usulüdür. Aynı şekilde unu elekten geçirmek, yemekte çatal, kaşık, masa kullanmak, otomobile binmek, bilgisayar kullanmak da bid'at olmaz. Bu tür yeniliklere bid'at olduğu ileri sürülerek karşı çıkılması, dinî bilgiden ziyade fert ve toplum psikolojisiyle açıklanabilir. Bir zamanlar matbaaya bid'at denilerek karşı çıkılmış olması, geçimini elle yazı yazarak karşılayan sanatkârların ekonomik mücadelesi şeklinde, televizyon, sinema ve futbola karşı çıkılması da içerdiği bazı olumsuzluklara muhafazakâr kesimin tepki göstermesi şeklinde anlaşılmalıdır. Konunun dinî bir tartışma ortamına itilmesi ise, bu konuda dinin insanlar üzerindeki derin etkisinden yararlanmayı hedeflemiş olmalıdır.

Müslümanların dini koruma konusunda gösterdikleri hassasiyetin hayatın tabii gelişimine ve normal değişime karşı bir tavır alışa dönüşmemesi için bir kısım İslâm bilginleri bid'atı ikiye ayırmışlar, iyi ve yararlı gördüklerine **bid'at-ı hasene**, kötü ve zararlı bulduklarına da **bid'at-ı seyyie** adını vermişlerdir. Kur'ân-ı Kerîm'i bir mushaf içinde toplamak, hadis kitapları yazmak, teravih namazını cemaatle kılmak, kabirlerin üzerine türbe yapmak gibi hususlar da sonradan ortaya çıkmış şeyler olmakla birlikte İslâm bilginlerince güzel bid'at olarak nitelendirilmiş, böylece bu tür yararlı faaliyetlerin

sırf Hz. Peygamber döneminde yoktu diye terkedilmesini önlemek istemişlerdir. Günümüzde bir hayli yaygın olan mevlid, hâfızlık ve hatim merasimlerinin, camilerin görkemli mimarisinin ve tezyinatının, cemaatle namazda toplu tesbihlerin ve mûsikinin, ölümü takip eden belli günlerde düzenlenen dinî toplantıların katı bir yaklaşımla bid'at olarak nitelendirilmesi yerine, bu tür âdetler dinin aslî unsurlarının yerini almadığı sürece, içerdiği yararlar sebebiyle müsamaha ile karşılanması daha isabetli görünmektedir. Buna karşılık ölenin bedenî ve aynî ibadet borçlarını para ile düşürme içerikli bir ıskat ve devirin, yol açtığı yanlış anlayışlar sebebiyle bid'at grubunda sayılması gerekir. O halde bir davranışın bid'at olup olmadığı konusunda kesin ve kategorik bir yaklaşımdan ziyade, o davranışın hangi ortamda ne gibi sonuçlar verdiğinin, mahiyet ve gayesinin göz önünde bulundurulması yerinde olur.

İslâm âlimlerinin dinin inanç ve ibadet esaslarını korumada kararlı bir çizgi izlediği, bununla birlikte bid'atlarla mücadele konusunda aralarında tavır farklılıklarının bulunduğu görülür. Öyle anlaşılıyor ki, İslâm bilginlerinin farklı bid'at anlayışları, bid'ata karşı çok sert veya oldukça müsamahalı yaklaşımları dönemlerindeki dinî hayatta gözledikleri olumlu gelişmelerle veya sapmalarla yakından ilgilidir. İslâm tarihinin değişik dönem ve bölgelerinde eski din ve geleneklerin, yabancı kültürlerin müslümanları etki altına aldığı, zaman zaman yabancı inanış ve anlayışların müslüman toplumlarda yaygınlaştığı bir vâkıadır. Günümüzde de dinin aslında olmayan birçok yanlış inanış ve hurafenin bilgisiz kimselerce dinin gereği veya sevap vesilesi olarak görüldüğü, bu alanın âdeta bir kazanç ve sömürü sektörü oluşturduğu bilinmektedir. Bunu önlemenin yolu, İslâm dininin iyi öğrenilmesi ve öğretilmesidir. Bu olmadığında dinin yerini bâtıl inançlar, bid'at ve hurafeler kolaylıkla doldurabilecektir.

Diğer taraftan, yukarıda bir kısmına değinilen bütün bu olumsuz görüntülere rağmen, İslâm tarihi boyunca müslüman çoğunluk daima istikametini korumuş, dinin ana sınırlarını ve değerlerini ayakta tutmuş, İslâm dininin inanç, ibadet ve hukukla ilgili temel hükümlerinde ve temel ahlâkî değerlerinde ciddi bir sapma yaşanmamış, İslâm'ın öz ve yapısı hiçbir zaman değişmemiştir. Bu da dinin Allah tarafından korunduğunu, İslâm toplumlarında bid'at ve hurafelerin hiçbir zaman dinin aslını tahrif edecek boyuta varmadığını, her zaman toplumsal sağduyunun egemen olduğunu göstermesi yönüyle sevindiricidir.

B) Gayb Bilgisi

Dinî terminolojide **gayb** tabiriyle, “akıl ve duyular yoluyla hakkında bilgi edinilemeyen varlık alanı” kastedilir. İslâm inancına göre gayb bilgisi yalnızca Allah’a aittir, Allah’tan başkası gaybı bilemez. Konu inanç alanında çok kolay ve pürüzsüz görünse de günlük hayat öyle değildir.

İnsan yaratılışının gereği olarak bilinmeyen ve görünmeyene, esrarengiz olana karşı daima ilgi duymuş, onun bu istek ve ilgisi vahiy yoluyla ve peygamberler aracılığıyla belli ve yeterli ölçüde karşılanmış, fakat geride kalan boşluk ve sorular da her dönemde çeşitli çevrelerin istismarına konu olmuştur. İlk devirlerden itibaren gaybdan haber vererek insanların ilgisini çeken ve bu yolla itibar ve servet kazanan kâhin, büyücü, arrâf, falcı, medyum, ruhçu gibi şahısların hemen her toplumda görülmesi ve bunlar etrafında daima bir grup insanın kümelenmekte oluşu bunun açık örneğidir.

Halbuki Resûl-i Ekrem, Allah’ın en sevgili kulu olmasına rağmen onun hakkında Kur’an diliyle meâlen şöyle buyurulur: *“De ki; Allah’ın dilemesi dışında ben kendime herhangi bir fayda veya zarar verecek güce sahip değilim. Eğer ben gaybı bilseydim elbette daha çok hayır yapmak isterdim ve bana hiçbir fenalık dokunmazdı. Ben sadece inanan bir kavim için bir uyarıcı ve müjdeleyiciyim”* (el-A‘râf 7/188). Yine Kur’an’da gaybı bilenin sadece Allah olduğu sıklıkla tekrar edilir, Allah’tan başka hiçbir varlığın gaybı bilmediği açıkça belirtilir (el-En‘âm 6/59; et-Tevbe 9/105; er-Ra‘d 13/9; en-Neml 27/65). Peygamber Efendimiz de gaybdan haber veren kimseye inanan kimsenin kırk gün namazının kabul olunmayacağını, vahyi ve kitabı inkâr etmiş olacağını bildirerek (Müslim, “Selâm”, 125; İbn Mâce, “Tahâre”, 102) ağır bir tehdit ve uyarıda bulunmuştur.

Konuyla ilgili Kur’an âyetleri ve Hz. Peygamber’in açıklamaları dikkatlice incelendiğinde, gelecek bilgisi, bir şeyin Allah katındaki veya âhiretteki durumu gibi mutlak gaybın sadece Allah tarafından bilindiği, izâfî ve nisbî gaybın ise Allah’ın müsaadesi ve sünnetullah çerçevesinde insanlar tarafından bilinebileceği sonucu ve ayırımı çıkarılabilir. İzâfî gayb, yaratıklardan yalnızca belirli bir kısmının ilminin ilişkili olduğu şeyler diye tanımlanmaktadır. Bilgi ilişkisi olmayana göre bu gayb iken ilişkili olana göre gayb olmaz. Meleklerin bilip insanların bilmediği, insanlardan birinin bilip diğerinin bilemediği meseleler böyledir. İnanç alanında kalan, varlık ve mahiyeti hakkında aklî ve naklî deliller bulunan fakat duyularla idrak edilemeyen hususlar da bu kapsama girer.

Bu açıklamalar ışığında ifade etmek gerekirse, İslâm dini insanın gayb âlemine karşı duyduğu ilgi ve merakı giderecek temel bilgileri Hz. Peygamber aracılığıyla duyurmuş, bu bildirilenlere inanmayı gayba inanma olarak nitelendirip inanç esası haline getirmiştir. Fakat insanın ilgi ve hayal dünyasının bu sınırda durmayacağını, gayb âlemiyle ilgili olarak vahyin bildirdiğinin dışında ve ötesinde bir arayışa girebileceğini de göz önünde bulundurarak temel bazı prensipler koymuştur. Bunlardan biri, Allah'tan başka kimsenin gaybı bilmediğidir. Bu ilke aynı zamanda, meydana gelecek olayları, kişilerin Allah katındaki veya gelecekteki durumlarını bildiğini iddia ederek gaybdan haber veren kimselere inanılmasını da yasaklamak demektir. Çünkü gaybı bilme iddiası dinen doğru olmadığı, insanların bilgisizliğinin ve zaaflarının sömürüsü olduğu gibi buna inanılması ve bu kabil kimselerden yardım umulması da İslâm inancına aykırıdır.

Bununla birlikte toplumumuzda, gaybı bildiğini ve gaybdan haber verdiği izlenimini veren hatta bunu açıkça ileri süren şahısların, dinî konularda yeterince bilgisi bulunmayan kesimleri, sıkıntı ve ihtiyaç içindeki kimseleri acımasızca sömürdüğü de bilinen bir gerçektir. Günümüzde medyum ve falcıların etrafındaki insanların öğrenim ve sosyal statü seviyesinin toplum ortalamasının bir hayli üzerinde olması, olayın modern bilim eksikliğinden değil gerçek dinî bilgi ve şuur eksikliğinden kaynaklandığını göstermektedir. Bu tür olumsuz görüntünün Batı ülkelerinde de bir hayli yaygın olduğu bilinmektedir. Bunu önlemenin tek yolu ise, İslâm dininin doğru bir şekilde öğrenilmesi ve öğretilmesidir. Dinin varlıklar âlemine, dünya, ölüm ve ölüm ötesine ilişkin açıklamaları insanları bu tür sapma ve saplantılardan koruyacak güçtedir.

Bid'atla ve gayb bilgisiyle ilgili yukarıdaki temel bilgilerden sonra burada, günümüz modern toplumlarında hızlı bir şekilde yaygınlaşma eğilimi gösteren ve zaman zaman da dinî inanış niteliği kazandırılan, hatta dinî çerçeveye oturtulan bazı yanlış inanış ve davranışlara değinilecektir.

a) Falcılık

Falcılık denince, çeşitli tekniklerle gelecekten ve bilinmeyenden haber verme, gizli kişilik özelliklerini ortaya çıkarma sanatı kastedilir.

İnsanoğlu tarih boyunca gerek kendisiyle gerekse çevresiyle ilgili bilinmezleri anlayıp keşfetmeye, geleceği hakkında bilgi sahibi olmaya ve böylece kendi kaderine hükmetmeye çalışmıştır. Şüphesiz ki bunda, bilinmeyene ve esrarengiz olana karşı duyulan merak ve tecessüsün de önemli payı

vardır. Bunun için de insanlar ilk dönemlerden itibaren gizli yönleriyle ve gelecekleriyle ilgili olarak ileri sürülen iddia ve ipuçlarına karşı ilgisiz kalamamış, onun bu özelliği sihir, büyü, fal, kehanet gibi uğraşıların toplumda yer edinmesine ve revaç bulmasına zemin hazırlamıştır. Diğer bir ifadeyle, zaman içinde insanların gayba, bilinmeze ve gizemliye olan ihtiyacını ve eğilimini karşılamak üzere bu işi meslek edinenler çıkmış ve bunlar toplumda büyük itibar görmüşlerdir. Neticede kâhin, sihirbaz, büyücü, falcı, bakıcı gibi isimlerle anılan bu kişiler mistik sezgi güçlerinin bulunduğunu, görünmez varlıklarla temasa geçtiklerini ve sıradan insanların bilemediği bazı bilgilere sahip olduklarını ileri sürmüşlerdir.

Bazı alet ve vasıtalarla veya bazı yöntemlerle içinde insanların kişilikleri ve gelecekleri hakkında tahmin ve yorumda bulunmayı, gelecekten haber vermeyi konu alan falcılık da bu uğraşların başında gelir. Konu, gaybdan haber verme, bilinmez etrafında mistik ve kutsal bir otorite oluşturma, tevhid inancını gölgeleme, insanların ilgi ve ümitlerini sömürme gibi birçok açıdan dinî bilgi ve geleneği ilgilendirmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de hem duyulur âlemin hem de duyular ötese âlemin mutlak hâkimiyetinin Allah'a ait olduğu bildirilir (ez-Zümer 39/46; et-Talâk 65/12) ve Câhiliye dönemi âdetlerinden biri olan şans okları ile (ezlâm) fal tutup kısmet arama şiddetle yasaklanır (el-Mâide 5/3). Hadislerde de kehanet yasaklanmış, bazı adlandırma ve eşyadan, hayvanların hareketlerinden uğursuz anlamlar çıkarma yahut çakıl taşı, nohut, bakla gibi nesnelerle veya bazı yöntemlerle falcılık da bu kapsamda görülerek yasaklanmıştır (Ebû Dâvûd, "Tıb", 23). Bir başka hadiste de fal ve benzeri işlemlerin sonuçlarına itibar ederek bunlara inananların Muhammed'e indirileni inkâr etmiş sayılacağı, namazlarının kırk gün kabul edilmeyeceği şeklinde şiddetli bir uyarı gelmiştir (Müslim, "Selâm", 125; İbn Mâce, "Tahâret", 122). Bunun için de İslâm'da, Allah'ın mutlak hâkimiyetine ve birliğine olan inancı zedeleyen, putlarla istişare etme, onlardan yardım bekleme gibi Câhiliye âdeti izleri taşıyan, insanı gerçek bilgi kaynaklarına ve gerçek sebeplere başvurmaktan alıkoyan her türlü faaliyet bâtıl görülmüş, fal ve falcılıkla ilgili işlemler de bu kapsamda mütalaa edilerek yasaklanmıştır.

Hz. Peygamber'den yapılan bazı rivayetlerden (Buhârî, "Tıb", 42; Müslim, "Selâm", 110-119), onun gelecek hakkında bazı karînelere dayanarak iyimser tahmin ve yorumda bulunmayı tasvip ettiği, fakat geleceğe dair bilgi sağlamayı, buna dayanarak da ümitsizlik veya uğursuzluk hislerine kapılmayı doğru görmediği anlaşılmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber, insanların

etrafındaki çeşitli olay ve eşyaya uğursuzluk atfetmesini kınayarak, *“Sizden biri hoşlanmadığı bir şeyi gördüğünde, ‘Allahım! İyilikleri yalnız sen verir, kötülükleri de yalnız sen defedersin, senden başka güç ve kuvvet sahibi yoktur’ desin*” (Ebû Dâvûd, “Tıb”, 24) buyurmuştur. İnsanı sebeplere sarılmaktan alıkoyan uğur ve uğursuzluk anlayışı, Hz. Peygamber’in tebliğ ettiği İslâmî öğretiye ters düşmektedir. Çünkü İslâm’da insanın iradesi, gücü ve teşebbüsü sorumluluğun temelini oluşturur. Uğursuzluk inancının yasak kılınmasındaki asıl sebep de, buna inanan kişinin kendi irade ve gücünü inkâr yanında, yaratmayı Allah’a değil, bizzat uğursuz saydığı varlığa nisbet etmesidir. Fal ve falcılık da bu yanlış anlayışın bir başka yönünü teşkil eder.

Âyet ve hadislerde gaybı bilme, insanın kaderini değiştirme ve geleceğini görme iddiası taşıyan, Allah’tan başka varlıklardan yardım alma gayesi güden, insanları sağlam bilgi kaynaklarına ve gerçek sebeplere başvurmaktan alıkoyan her türlü hurafe, bâtıl inanç ve uygulama yasaklanmıştır. Bu sebeple de çeşitli kültürlerde birçok tarz ve yöntemiyle yaygınlık kazanmış bulunan her türüyle fal ve falcılık, meselâ tuz falı, kahve falı, kurşun dökme, el içi falı, Kur’an ve kitap falı İslâm’ın inanç ve bilgi sistemine uymaz.

b) Yıldız ve Burç Falı

Halk arasında yıldız falı, burç falı gibi inanışları konu edinen astroloji, güneş, ay ve yıldız gibi gök cisimlerinin oluşum ve özelliklerinin dünya üzerindeki olayların hayır ve şer niteliği kazanmasına ve insanın geleceğine etkilerini konu alan bir uğraşıdır.

İslâm dünyasında önceleri **ilm-i nücûm**, hem astronomiyi hem de astrolojiyi kapsayan bir terim iken bilim ve teknolojide son yüzyıllardaki gelişmeler sonucu bu iki ilim birbirinden ayrılmış ve astronomi tamamen pozitif bir bilim dalı, astroloji de bilimsel temelleri olmayan bir uğraş ve inanış haline gelmiştir.

Pozitif bir bilim olan astronomi, yıldız, ay, güneş gibi gezegenlerin sayı, hareket ve özellikleri ile ilgili bilgilere sahip olmayı konu edindiğinden duyularla alâkalı bir alandır. Güneşe bakarak kıblenin tayini, rüzgâra bakarak yağmurun tahmini, güneş ve ay tutulmalarının tesbiti gibi yöntem ve uğraşılar astronomi anlamında ilm-i nücûmun kapsamına girer. İslâm dininin pozitif bir ilim olan astronomi incelemelerine karşı çıkması şöyle dursun, birçok Kur’an âyetinde bunlara ufuk açılmış ve bu alandaki araştırmalar özendirilmiştir. İlm-i nücûm tabirinin ifade ettiği ikinci anlam olan astroloji ise tamamen veya kısmen vasıtasız bilgileri ve gaybdan haber vermeyi içermektedir. Konu bu yönüyle dinî bilgi ve kültürümüzü yakından ilgilendirmektedir.

Batı'daki astroloji çalışmaları Batlamyus'un düşüncelerine dayanmaktadır. Ona göre gök cisimlerinden şua olarak yayılan güçler, etkisi altına aldıkları yeryüzündeki varlıkların tabiatını, kendisinden yayıldıkları gök cisimlerinin tabiatını temsil etmeye yöneltirler. Batlamyus nazariyesine göre semada kırk sekiz yıldız kümesi vardır. Bir yıl boyunca güneş bunlardan on iki tanesine uğrar. Güneşin uğradığı yıldız kümelerine burç, geri kalan otuz altı yıldız kümesine de sûret adı verilir. O, semada kırk sekiz burç saymıştı. Güneşin her burca uğradığı esnada yaydığı şua insanların tabiat ve karakterinde derin izler bırakmaktadır.

Doğu'da ise ilm-i nücûm iki kaynaktan beslenmiştir: Sâbiîlik ve Hint astronomisi. İslâm öncesi Araplar'da bu iki kaynağın da etkili olduğu söylenebilir. İlm-i nücûm kapsamına giren faaliyetler daha çok Arap yarımadasının güney kesiminde icra edilmekteydi. Buraya ise Sâbiîliğin bir kolunun hâkim bulunduğu Yemen'den geldiği tahmin edilmektedir. Sâbiîler, yeryüzünde meydana gelen bütün değişikliklerin, gök cisimlerinin özel yapıları ve hareketleri ile sıkı bir biçimde ilişkili bulunduğuna inanmaktaydılar. Bir olan Tanrı'dan çıktığını kabul ettikleri feleklerin (gök cisimleri) canlı varlıklar olduğunu, tıpkı insanlar gibi nefis ve akla sahip bulunduğunu, Tanrı'nın alt âlemler üzerindeki yönetimini bu felekler aracılığıyla icra ettiğini kabul etmekteydiler. Özellikle küçük âlem olarak kabul ettikleri insanın, büyük âlem ile ilişkili olup onun etkisi altında bulunduğuna inanmakta, onun her türlü saadet ve bedbahtlığının bu feleklerin yapı ve hareketlerinden kaynaklandığını iddia etmekteydiler.

Hint astronomi bilginleri ise, yıldızların asıl mahiyetinden değil, özelliklerinden hükümler çıkarmışlardı. Söz gelimi, hacminin büyüklüğü ve mekânının yüksekliğinden ötürü zühal yıldızını saadetin kaynağı saymışlar ve her türlü saadetin buradan verildiğini iddia etmişlerdi. Yine, ayın bir aylık seyrini yirmi sekiz menzile ayırmışlar, her bir menzilin yeryüzündeki varlıklar üzerine farklı tesirlerinin bulunduğunu ileri sürmüşler, bu inanış Araplar arasında da yaygınlık kazanmıştı. Bu sebeple olmalı, müslüman astrologlar, gök cisimlerini gerçek fâiller olarak kabul eden Batlamyus geleneğini ve onları Tanrı ile alt âlemler arasında ara elemanlar olarak gören Sâbiîler'in yaklaşımını benimsememişler, onlar daha çok Hint geleneğinin etkisinde kalmışlardır. Müslüman astrologların gök cisimlerini gelecekteki olaylara işaret eden deliller olarak telakki etmesi ve bu konuda bazı teoriler geliştirmeleri bu etkileşimden kaynaklanır.

İslâm bilginleri arasında astrolojinin dinî yönden geçerliliği konusu tartışılmıştır. Bir kısım bilginler yıldızlar, yıldızların mevki ve menzilleri hakkındaki

âyetleri (Yûnus 10/5; en-Nahl 16/16; Fussılet 41/16; ez-Zâriyât 51/4; en-Necm 53/1; el-Vâkıa 56/7; Nûh 71/15-16; en-Nâziât 79/5) ile Peygamberimiz'den rivayet edilen "ay ve güneşi gözetmenin fazileti"ne ilişkin hadisleri delil göstererek astroloji anlamında ilm-i nücûmun câiz olduğunu ileri sürmüşler, hatta İdrîs ve İbrâhim peygamberleri bu sanatı ilk uygulayan kimseler olarak tanıtmışlardır. Fahreddin er-Râzî, İbnü'l-Arabî ekolüne mensup sûfîler, Ca'fer-i Sâdık ve Şîa bilginleri bu görüşün sahipleri arasında anılabilir. Bu eğilim sahiplerinin dönemlerindeki astroloji geleneğinden geniş çapta etkilendikleri ve o dönemde halk arasında geniş kabul görmüş inanışları dinî bilgilerle uzlaştırma yoluna gittikleri görülmektedir.

İslâm âlimlerinin çoğunluğu ise, Peygamberimiz'in ilm-i nücûmu yasakladığına dair hadislerinin bulunduğunu (Buhârî, "Salâtü'l-küsûf", 13; Müslim, "Selâm", 35; Ebû Dâvûd, "Tıb", 22), karşı tarafın ileri sürdüğü âyet ve hadislerin astronomi hakkında olduğunu, güneş, ay ve yıldızların hareketlerine bakarak bunlardan dünyadaki olayların ve insanların geleceğine ilişkin sonuç çıkarmanın aldatmaca olduğunu, dinî bilgi ve inançla çeliştiğini, bu işle uğraşanların şirke düştüklerini iddia etmişlerdir.

Yıldız ve burç falı uğraşısı, eski Hint geleneğine kadar uzanan bir geçmişe ve astronomiyle birlikte ele alındığı dönemlerde bilimsel bazı açıklamalara sahip görünse de esasen insanın uçsuz bucaksız varlıklar âlemi karşısındaki acz ve merakının, bunalım ve arayışının ürünüdür. Kur'an'da kâinatın muhteşem düzenine, güneş, ay ve yıldızlara sürekli dikkat çekilmiş ise de bunlar da dahil yeryüzündeki bütün varlıkların Allah'ın emrine râm oldukları, yaratıcı, etkileyici ve yönlendirici bir güçlerinin bulunmadığı, her şeyin Allah'ın sevk ve idaresinde olduğu sıklıkla vurgulanmıştır. Bu vurgunun bir sebebi de, insanın mahiyetini tam bilemediği bu varlıklar etrafında metafizik bir bilgi ve beklenti teorisi oluşturmasını engellemek, Allah'ın varlığı ve tekliği fikrini kökleştirmektir. İslâm'ın özünü teşkil eden tevhid inancı, geleceğin mutlak gayb olup Allah'tan başka kimsenin gaybı bilemeyeceği, insanın kendi geleceğini kazâ ve kader çerçevesinde kendisinin çizeceği ilkesi de, yıldız ve burç falına itibar etmeyi, onlara bir anlam ve ümit yüklemeyi reddeder. Günümüz toplumlarında bu tür uğraşıların bir hayli revaçta olması, bir yönüyle İslâm'ın bu ilkelerinin iyi hazmedilememiş, dinin eğitim ve öğretiminde boşlukların meydana gelmiş olmasıyla, bir yönüyle insanların bilgisizliğini, merak ve zaaf içinde oluşunu fırsat bilenler için ekonomik bir sektör teşkil etmesiyle açıklanabilir.

c) Kehanet

Gaybdan haber vermenin bir başka türü de kehanettir. Bu işi yapan kişilere **kâhin** denir. Câhiliye Arapları derin bir araştırmaya dayanan bilgilere sahip olan kişilere de kâhin derlerdi. Dinî literatürde de kâhin denince, gelecekte meydana gelecek olayları bildiğini iddia eden, gizli ve görünmeyen âlemden haberdar olduğunu söyleyen kişilerin genel adı olmuştur.

Kehanetin, modern bilimin yeterince gelişmediği, dinî bilginin de eksik kaldığı dönem ve toplumlarda bir hayli yaygın olduğu, bunun da temelinde, yukarıda temas edildiği üzere, insanın bilinmeyene ilgi duyması, gizemli olanı merak etmesi, etrafında olup bitenlerin sebebini kavrama isteyişi gibi bir sâikin yattığı söylenebilir. Ancak İslâm dini Allah'tan başka varlıkların gaybı bileceği ve insanın kaderini etkileyebileceği inancını içeren, neticede tevhid esasını zedeleyen her türlü bâtıl inanış ve yönelişe karşı sert bir tavır almış, bunun için de falcılığı, uğursuz sayma inancını ve kehaneti yasaklamıştır.

Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerde kehanet yasak edilmekte, kâhinler yerilmekte, onları tasdik edenin Hz. Muhammed'e indirileni inkâr etmiş olacağı (Ebû Dâvûd, "Tıb", 2; Tirmizî, "Tahâret", 102; İbn Mâce, "Tahâret", 122), cennete giremeyeceği (*Müsned*, III, 14) ve kırk gün namazının kabul edilmeyeceği (Müslim, "Selâm", 33) ifade edilmektedir. Bu ağır tehdit, fal ve kehanet inancının, falcı ve kâhinlerden yardım istemenin İslâm'ın özüne ve inanç sistemine temelden aykırı olması sebebiyledir.

d) Cincilik

Cin, duyu organları ile algılanamayan ve insanlar gibi şuur ve iradeye sahip bulunan, ilâhî emirlere uymakla yükümlü tutulan varlık türünün adıdır. Cin kelimesinin kökünde Arapça'da, örtme, gizleme ve gölgeleme anlamı mevcut olup duyu organlarıyla algılanamayan gizli ve ruhanî varlıklara cin denmesi bu sebepledir.

Kur'ân-ı Kerîm'de verilen bilgilere göre, cinler de insanlar gibi Allah'a kulluk için yaratılmıştır. Cinler insanlara göre bazı üstün güçlere sahip olsalar da gaybı bilemezler (el-En'âm 6/100, 116; el-Hicr 15/27; Sebe' 34/14; ez-Zâriyât 51/56; er-Rahmân 55/15, 56). Hadislerde de, meselâ her insanın yanında bir cin bulunduğu, cinlerin müminlere vesvese vermeye çalıştığı gibi bazı açıklamalar yer alsa da, cinlerle ilgili ayrıntı verilmez. Bunun için de cinlerin tanım ve mahiyeti öteden beri İslâm bilginlerini meşgul etmiş, bu

konuda çoğu tahmin ve akıl yürütmeye dayalı çeşitli teori ve açıklamalar gündeme gelmiştir. Bu bağlamda olmak üzere İslâm bilginleri, insanların duyular ötesi âlemle irtibat vasıtalarından birisinin de cinler olduğunu ifade ederler. Yukarıda atıf yapılan âyetlerde de bu yönde işaretler vardır. Cinlerin bilgilerinin de sınırlı olduğu, mutlak gaybın onlar için de kapalı bulunduğu bilinmekle birlikte cinlerin insanlar için nisbî gayb sayılan bazı olayları bildiği veya müşahede edebildiği sanılmaktadır.

Âyet ve hadislerin cinlerin varlığından bahsedip daha fazla açıklama yapmamasının meydana getirdiği bilgi boşluğu ve merak, İslâm toplumlarında hemen her dönemde çeşitli kimselerin bu alanda özel bilgi sahibi olduğu iddiasıyla ortaya çıkmasına da âdeta uygun bir ortam hazırlamıştır. Bazı İslâm bilginlerinin cinlerin insan üzerindeki olumlu veya olumsuz birçok etkiye sahip olduğu şeklindeki görüşleri, cinlerin sihir ve büyü aracı olarak kullanılmasına veya böyle bir iddiaya kaynaklık etmiş, neticede diğer faktörlerin de sonucu, gerek müslüman toplumlarda gerekse diğer Batı ve Doğu toplumlarında cincilik ve huddâmcılık bir sektör haline gelmiştir.

Ancak cinlerle ilgili olarak âyet ve hadislerde bildirilenlerin dışındaki yorumların eski İran, Türk ve Hint kültürlerinden intikal ettiği anlaşılmaktadır. Öte yandan İslâm âlimlerinin çoğunluğu cinlerin, varsa veya inanılıyorsa, tesirinden ve tehlikesinden kurtulmak, onlara mâruz kalmamak için Kur'an okumanın yeterli olacağını belirtmişler, başka bir yola başvurulmasını doğru bulmamışlardır. Şu halde müslüman bir kimsenin cinlerden korkmaması ve Allah'ın izni olmadan, bir varlığın başka bir varlığa zarar veremeyeceğine gönülden inanması gerekir. Diğer varlıklardan gelebilecek zararlara karşı Allah'a sığınmak gerektiği gibi cinlerden gelebilecek zararlar hususunda da aynı tutuma sadık kalınmalıdır. Nitekim Hz. Peygamber'in de cinlerin insanı etkilemesine karşı Âyetü'l-kürsî'yi ve Muavvizeteyn'i (Felâk ve Nâs sûreleri) okuyarak bu yönde örnek davranış gösterdiği rivayet olunmuştur.

İslâm açık ve doğru bilgiyi Kur'an'la ve Hz. Peygamber'in açıklamalarıyla getirmiş, insanları bunlarla sorumlu tutmuş, ölüm ve duyular âlemi ötesi varlıklar âlemiyle ilgili olarak da gerektiği kadar ve yeterli düzeyde açıklama yapmıştır. Nitekim ilk çağlardan beri cinlerle ilgilenme, onlardan bilgi toplama peşinde koşanlar ve bu uğurda ömür tüketenler, bütün insanlığın değil, tek bir insanın hidayetine yetecek kadar bir bilgi birikimi bile elde edememişlerdir. Müslümanların bu bilgilerle yetinmesi, insanoğlunun bilinmeyene ve gizemliye olan tabii merakını istismar ederek bundan çıkar sağlayan, yaptıkları işe de dinî bir görünüm ve mahiyet atfeden kimselere itibar etme-

mesi gerekir. Cinciler etrafında daha çok dinî bilgisi eksik, çaresizlik ve imkânsızlık içinde olan kimselerin kümeleştiği dikkate alınırsa, toplumumuzda hem dinî eğitimin tam ve doğru şekilde yapılmasının hem de devletin gerekli sosyal güvenlik ve sağlık tedbirlerini almasının zaruret derecesinde önem kazandığı anlaşılır.

e) Büyücülük

Gaybdan haber verme iddiası, falcılık ve cincilik türü faaliyetlerin belki de en ağırı büyücülüktür. Arapça'da **sihir** kelimesiyle ifade edilen büyü, gözbağcılık ve hile yoluyla insanları manyetize ederek tabiat kanunlarına aykırı olaylar ortaya koyma ve insanları yanıltma sanatının adı ise de Türkçe'deki büyü kelimesi başta sihir, muskacılık ve cincilik olmak üzere kişilerin maddî-mânevî araçları kötüye kullanarak bazı gayeleri gerçekleştirme çabasını da içine alır.

Kur'an'da sihir kavramına değişik vesilelerle sıklıkla temas edilmiş ve bu âyetlerde özetle Allah'ın diğer peygamberlere ve Hz. Muhammed'e indirdiği vahyin ve bu peygamberlerin hak olduğu, sihir ve sihirbaz olmadığı bildirilmiş, geçmiş peygamberlere karşı sihirbazların yürüttüğü muhalefet ve iftira kampanyasına değinilmiş, sihirbazların felâh bulmaz yalancı ve düzenbazlar olduğu ifade edilmiştir (bk. el-A'râf 7/116; Yûnus 10/76-77; Tâhâ 20/69; ez-Zuhruf 43/30; ez-Zâriyât 51/52). Hadislerde de sihir yapma yedi büyük günah arasında sayılmıştır (Buhârî, "Vesâyâ", 23; Müslim, "Îmân", 144).

Büyücülüğün, kökü ilk dönem toplumlarına kadar uzanan uzun bir geçmişi vardır. Büyü, temelinde menfaat olan bir davranış olduğundan din ve kutsal tanımaz. Büyüde Tanrı'nın irade ve kudreti üstünde işler başarabilme iddiası vardır. İslâm dini büyü yapma ve yaptırmayı büyük günahlardan saymış ve ona şiddetle karşı çıkmıştır. Büyünün gerçeklik ve etki derecesinin ne olduğu tartışması bir tarafa, İslâm âlimleri Allah'ın dilemesi dışında büyünün kimseye bir zararının dokunmayacağını, müslümanın büyüyle uğraşması ve büyü yaptırmasının haram olduğunu ifade etmişlerdir.

Büyü yapılmış kimselerin bunun etkisinden kurtulmak için bu işi (büyü yapmayı) meslek edinmiş kimselere başvurmaları sakıncalıdır. Öncelikle yapılacak şey Allah'a sığınmak, ibadet ve dua etmek, yoksullara sadaka vermektir. Âlim, takvâ sahibi ve güvenilir bir kimse büyü mağdurlarına yardımcı oluyorsa ondan yararlanmak da mümkündür.

C) Ruh

İnsan, kendisine canlılık kazandıran ruh ve ona mekân teşkil eden beden olmak üzere iki unsurdan meydana gelir. Bunlardan beden duyulur âleme, ruh ise duyular ötesi âleme ilişkin birer gerçektir. Ruhun mahiyeti, iç yüzü ve beden ile bağlantısı öteden beri insanlığı en çok düşündüren konulardan biri olduğu gibi, eski ve yeni felsefî akımları ve İslâm bilginlerini de bir hayli meşgul etmiştir.

Kur'an âyetleri ruhun varlığından haber vermekte, onun Allah'ın emirlerinden biri olduğunu ve insanlara bu konuda az bir bilgi verildiğini bildirmektedir (el-İsrâ 17/85). Bu ifade insanın dünyada ruhun mahiyetini kavramasının imkânsızlığına, çünkü bunun bir bakıma insanın kendi kendini tam anlamıyla çözmesi demek olduğuna işaret etmektedir. İnsanın yaratılış evrelerinden söz eden âyetlerden (el-Mü'minûn 23/12-14) ve Hz. Peygamber'in anne karnındaki cenine belli bir zaman diliminden sonra ruh üflendiğini belirten açıklamalarından (Buhârî, "Bed'ü'l-halk", 6; "Kader", 1; Müslim, "Kader", 1), ruhların cesetlerden sonra yaratıldığı anlaşılmaktadır.

Ruhun mahiyeti konusunda yukarıda temas edilen âyet ve hadislerle sınırlı bir naklî bilgiye sahip olunduğuna, bunlarda da daha fazla ayrıntı verilmediği özellikle vurgulandığına göre, İslâm bilginlerinin bu hususta ileri sürdükleri görüş ve teorilerin bir yorum ve tahmin mahiyetinde olduğu, diğer din toplumlarının kültürlerinden de bazı unsurlar içerdiği söylenebilir. Müslüman toplumlarda ruh etrafında oluşan kült ve çeşitli inanışlar da böyle bir yapıya sahiptir.

a) Ruh Çağırma

İslâm akaidine göre ruh sonradan yaratılmış olduğu için zatı gereği yok olabilir. Fakat Allah onu yok olmaktan korumuş, ilâhî irade onun ebedîliği yönünde gerçekleşmiştir. Bu sebeple insan ölünce ruhu yok olmaz, bir başka âleme yükselir. Kur'ân-ı Kerîm'de, *"Allah, ölüm vaktinde canları alır; ölmeyenin de uyku zamanında canını alır. Eceli gelen canı tutar; gelmeyeni, eceli gelinceye kadar salıverir. Bunda düşünen insanlar için ibretler vardır"* (ez-Zümer 39/42) buyurulmuştur. Hz. Peygamber de, kabzedilen ruhun göklere çıkarıldığını, meleklerin iyi ruhları selâmladıklarını, âlemlerin rabbinin huzuruna getirildiklerini, sonra da dünyaya döndürüldüklerini; kâfirin ruhunun ise şiddetle zindana atılmakta olduğunu haber vermiştir.

Ruhların tekrar bedenle ilişkisinin kabirde mi yoksa kıyamette mi başlayacağı konusu ihtilâflıdır. Ancak, kabir azabının ruh ve beden birlikte olduğu görüşü -âhâd haberlere dayanmasına rağmen- akaid kitaplarında itikadın bir parçası olarak yer almaktadır. Bunun karşısında ruhun bedene dönüşünün kabirde değil, kıyamette olacağı kanaatine sahip bilginler de vardır. Ruh bedenden ayrı olduğu anlarını ayrı bir âlemde (âlem-i ervâh) geçirir. Kur'ân-ı Kerîm'de, *"Rabbin Âdem oğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini aldı ve onları kendilerine şahit tutarak 'Ben sizin rabbiniz değil miyim?' dedi. (Onlar da) 'Evet buna şahidiz' dediler"* (el-A'râf 7/172) buyurulmaktadır ki, bu âyet insan ruhlarının (insan zürriyeti, insanın devam eden unsuru) bedenlere girmeden önce ruhlar âleminde bulunduğunu ifade etmektedir. İslâm bilginlerinden bir kısmı şahsiyet halinde ruhun, insan bedenine girdikten sonra başladığını söyleyerek, "ruhlar âlemi" tabirini öldükten sonra bedenlerden ayrılan ruhların vardıkları yer anlamında ele almaktadırlar.

Ölen kişilerin ruhlarının, arkalarından yapılan hayır ve hasenattan haberdar edileceğine dair haberler var ise de, bu ruhların yaşayan insanlarla irtibatta bulunacağına dair herhangi bir âyet ve hadis veya kabul görmüş bir inanç yoktur. İnsanların gayb âlemi ile irtibatı doğrudan doğruya Cenâb-ı Hakk'ın vahyi, meleklerin aracılığı, şeytan ve cinlerin bilgilendirmesi vasıtalarıyla olabilmektedir. İnsanların ölmüş kişilerle, rüya gibi hayal veya ilham âlemi hariç, buluşması mümkün görülmemiştir. Melekle görüşüp ondan haber alma peygamberlere has bir özellik olmakla birlikte, cin ve şeytanların insanlardan kendilerine yakın kabul ettikleri kişilere haber ilettiklerine dair bazı naslar da vardır (el-Hicr 15/18; eş-Şuarâ 26/223; es-Sâffât 37/10; Buhârî, "Tefsîr", 31; Müslim, "Selâm", 35; Tirmizî, "Tefsîr", 36).

Bu ve benzeri bilgilerden anlaşıldığına göre, insanların duyular ötesiyle irtibat vasıtalarından birisi cinlerdir. Onların bilgileri sınırlı, gayb onlar için de kapalı olmakla birlikte cinlerin insanlar için nisbî gayb sayılan bazı olayları bildiği veya müşahede edebildiği sanılmaktadır. Fakat onlar bildikleri ve müşahede ettikleri olayları yalanlarla karıştırıp insanlara aktarırlar. Bu yüzden, insanlara aktardıkları bazan doğru, bazan da yalan çıkar. Cinler insanları etkilemek için bazı büyücü ve kâhinleri seçtikleri gibi bazı spiristleri yani ruh çağırıcıları da seçerler. İşte ruhçuların ruh çağırma seanslarında kendilerine geldiklerini söyledikleri varlıkların bu cinler olması kuvvetle muhtemeldir. Bunlar kendilerini medyumlara ruh diye tanıtıp, söylediklerinin doğru çıkmasıyla da onları kendilerine bağlarlar. Nitekim Hz. Peygamber şeytanın çeşitli şekillere bürünerek insanlara görüneceğine ve onları aldatacağına dikkat çekmiştir.

İslâm dini duyular ötesi âleme ilişkin araştırma yapmayı yasaklamaz, üstelik teşvik eder. Zaten insanın böyle bir araştırma isteği ve merakı doğasında vardır. Ancak bu alanda elde edilen bilgilerin kötü amaçla, dünyevî menfaat sağlama maksadıyla kullanılmasını, İslâm inancına uymayan inanış ve telakkilerin benimsenmesini kabul etmez.

Ruh çağırma olaylarına parapsikoloji ve modern bilimin diğer ilgili dallarının da belli açıklamalar getirdiği görülür. Onların izah tarzı ile din bilginlerinin açıklamaları şöyle bağdaştırılabilir: Parapsikologların "ruh" diye isimlendirdiği varlık fizik yapısı olmayan bir varlıktır. Dinî verilere göre, cinleri böyle bir varlık anlayışı kapsamında düşünmek mümkündür. Oysa dinde ruh kavramı daha dar anlamlıdır. Bu duruma göre, dinde "cinlerle haberleşme" diye kabul edilen görüş ile spiristlerin "ruh çağırma seansları" arasında paralellik kurulabilir. Ruh çağırma iddia ve olaylarının izahı bakımından böyle bir sonuca varılabilirse de, bu yoldan elde edilecek bilgilerin bir hüküm ve davranışa dayanak sağlamayacağını, aksi halde kişiyi pişmanlıkla sonuçlanacak büyük bir günaha katabileceğini ifade etmek gerekir. Öte yandan böyle bir yöntemin, inanç yönünden de önemli sakıncalar taşıdığı, insanları Allah'tan başka varlıklardan medet umma eğilimine yönelteceği, bunun da İslâm'ın tevhid akîdesine aykırı olduğu açıktır. Oysa İslâmî öğretilere göre insanın görevi, kendi gücü alanında yapabileceği her türlü gayreti sarfetmek, bunun ötesinde yardımı hiçbir araç olmaksızın yalnız Allah Teâlâ'dan beklemektir. Buna göre, gerek inanç gerekse davranış bakımından büyük sakıncalarla yüklü olmasının yanı sıra, çıkar ve istismar aracı olarak kullanılmaya çok elverişli olan ruh çağırma faaliyetlerinin İslâm dinince câiz sayılabileceğini söylemek mümkün değildir.

b) Tenâsüh

İslâmî literatürde **tenâsüh**, ölüm sonrasında ruhun, bir başka bedene girmek suretiyle yaşadığına, yani ruh göçüne inanış anlamında kullanılır. Aynı kavram Batı terminolojisinde, aralarında ince anlam farkları bulunmakla birlikte metempsychosis, transmigration, reincarnation (reenkarnasyon), incarnation gibi kelimelerle ifade edilir.

Ölümden sonra canlıların ruhlarının herhangi bir beden içerisinde yeniden yeryüzüne döndüğü inancının, bedenden bağımsız olarak var olan ruhun ölümden sonra da mevcudiyetini devam ettirdiğini kanıtlamak endişesiyle ilkel kavimlerde ortaya çıktığı, eski Hint, Mısır, Yunan din ve kültürlerinin hemen hemen tamamında değişik biçimlerde de olsa bu inancın korunduğu söylenebilir. Hıristiyanlığın aksine benzeri bir inanış Yahudilik'te de görülür. Ancak Ortodoks yahudiler bu inanca açıkça karşıdırlar.

Kur'an ve hadislerde ruhla ilgili ayrıntılı bilgi mevcut olmamakla, ayrıca tenâsühü açıkça reddeden bir ifade bulunmamakla birlikte bu iki kaynakta hayat, ölüm ve ölüm ötesi hakkında yapılan açıklamalar tenâsühün İslâm'ın esaslarına ve akîde sistemine aykırı olduğunu, böyle bir inancın İslâm dininde kabul edilemeyeceğini gösterir.

İslâm dininin inanılmasını zarurî kıldığı âhiret âlemi inancı ile tenâsüh akîdesini bağdaştırmak mümkün değildir. Zira Kur'an, Sünnet ve icmâ ile sabit olduğuna göre İslâm'ın inanılmasını farz kıldığı âhiret âlemi İsrâfil'in sûra birinci defa üflemesinden sonra kıyametin kopması ve evrenin kozmolojik düzeninin bozulup dünyada yaşayan bütün canlı varlıkların aynı anda ölmesi; İsrâfil'in ikinci defa sûra üflemesinin ardından ise dünyada hayat sürmüş bulunan bütün insanların aynı anda ruhlu-bedenli varlıklar olarak diriltilip dünyada yaptıklarından hesaba çekilmek üzere mahşer yerine sevkedilmeleri ve hesap işlemini takiben inanç ve amellerine göre cennete veya cehenneme atılmaları safhalarından oluşur. Bu itibarla tenâsüh inancını İslâm'ın âhiret akîdesi ile bağdaştırmanın mümkün olmadığı açıktır. Zira tenâsüh inancı böyle bir âhiret âlemini inkâr edip onun yerine ölenlere ait ruhların bu dünyada başka bedenlere intikal ederek yaşamaya devam ettiklerini ve bunun böylece ebediyen sürüp gideceğini iddia etmekte, kıyametin kopmasını ondan sonra yeniden başlayıp ve çeşitli safhalarla sürecek olan öbür âlemi reddetmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de ölüm anında dünya hayatına geri dönüp iyi işler yapmak isteğini dile getiren insanın bu arzusunun boşuna olduğu, zira ölen kimsenin dünya ile âhiret âlemi arasında bir merhaleyi teşkil eden berzah âlemine intikal edeceği ve diriltileceği güne kadar burada kalacağı açıkça bildirilmiş (el-Mü'minûn 23/100), belli bir süreyi tamamladıktan sonra evrenin kozmolojik düzeninin bozulacağı, insanların ruhlu-bedenli varlıklar olarak diriltilecekleri ve yaptıklarından hesaba çekilecekleri tereddüde yer vermeyecek şekilde açıklanmıştır (Yâsîn 36/78-79; Kāf 50/4; ez-Zümer 98/68). Bununla birlikte İslâm muhitinde de zaman zaman bazı yazarların yaygın terimiyle reenkarnasyon inancına temel bulmaya gayret ettiği, böyle bir inanışın İslâm akaidine uygun olduğunu ileri sürdüğü de bilinmektedir.

Tenâsüh inancını İslâm akaidiyle uzlaştırmak ve dinî öğretiden temellendirmek isteyenler görüşlerine delil olarak bazı âyetleri ileri sürerler. Bunlar içinde ilk bakışta tenâsüh lehinde yorumlanmaya müsait gibi görülen âyetler şunlardır: *"Sizi ölü iken dirilten Allah'ı nasıl inkâr ediyorsunuz! Sonra sizi öldürecek, sonra sizi diriltecek ve sonunda ona döndürüleceksiniz"*

(el-Bakara 2/28), *"İnkâr edenler şöyle derler: Rabbimiz! Bizi iki defa öldürdün, iki defa dirilttin. Biz de günahlarımızı itiraf ettik. Bu ateşten çıkmaya bir yol var mıdır?"* (el-Mü'min 40/11). Bunlardan birinci âyetin *"ölü idiniz, Allah sizi diriltti"* şeklindeki başlangıç kısmı insanların ölü halde bulunan topraktan yaratıldıklarını ifade etmektedir. Bundan anlaşıldığına göre insanın varlık sürecinde üç safhası mevcuttur: Yaratılış (hayata geliş) safhası, ölüm safhası ve âhirette tekrar diriliş safhası. Şu halde bu âyetin açık veya gizli bir şekilde tenâsüh inancıyla hiçbir ilgisi bulunmadığı, aksine onu reddettiği görülmektedir. İkinci âyet ise, kâfirlerin cehennemde Allah'a yakarışlarını tasvir etmekte olup onların sözünü ettiği birinci ölüm dünya hayatının sonunda, ikinci ölüm ise kabirde ilk sorgulama sonrasında vuku bulacaktır. Birinci diriltme kabirde sorgulama için, ikincisi ise kıyametten sonraki ebedî hayat içindir. Bir başka açıklama olarak da kâfirlerin cehennemde uğradıkları azaptan dolayı ölecekleri, azabı tatmaları için diriltilecekleri ve bu işlemin iki defa tekrar edeceği şeklindedir. Bu yorumu destekleyen bazı âyet ve hadisler de yok değildir (bk. en-Nisâ 4/56; Buhârî, "Tevhîd", 24). Bu itibarla âyetteki iki defa öldürülüp iki defa diriltilmenin dünya hayatıyla ve tenâsühle bir irtibatı yoktur.

Tenâsüh inancı naslara aykırı olduğu gibi aklî bakımdan da tutarsız görülmekte, metafizik ve mantık ilkelerine dayanan bazı haklı eleştirilere tâbi tutulmaktadır. İnsan bilincinin sürekliliği ve kişisel kimliğin korunması açısından ele alınacak olursa, reenkarnasyon iddialarının mâkul olabilmesi için insanın, şu anda neticesini yaşadığı ileri sürülen önceki hayatını mutlaka hatırlaması gerekirdi. Halbuki hiç kimse daha önce bir bedende yaşadığını hatırlamamakta, aksine insan, kendisinde onun diğer varlıklardan ayrı bir kişiliğe sahip olduğunu gösteren bir benlik şuuru bulunduğunu hissetmektedir. Diğer taraftan tenâsüh akîdesi ahlâkî nedensellik ihtiyacını tatmin etmekten ve dolayısıyla insanın sorumluluğunu temellendirmekten de uzaktır.

Bu tutarsızlıklarının yanı sıra tenâsüh akîdesi hem insanın kalıtım yoluyla ebeveynden çocuklara intikal eden ruhî-bedenî özelliklerini açıklayamamakta, hem de dünyada sürekli olarak devam eden nüfus artışına mâkul bir izah getirememektedir. Zira bugün bilim insanın kalıtım yoluyla kazandığı ruhî-bedenî özellikleri bulunduğunu kesin olarak kanıtlamıştır. Tenâsüh iddiasına göre ölümle birlikte başka bir bedene intikal eden ruhun kendi karakterine uygun bir bedeni nasıl seçtiği ve bu durum karşısında kalıtımın nasıl açıklanacağı bilinememektedir. Yine tenâsüh inancına göre evrendeki ruhlar belli sayıdadır. Bu durumda dünya nüfusunun statik olması veya azalması gerekirdi. Halbuki realite bunun aksini göstermektedir.

Yukarıda temas edilen dinî ve bilimsel gerekçeler sebebiyledir ki, tenâsüh inancı İslâm'ın ilkeleriyle ve akîdesiyle bağdaşmaz. Günlük hayatta sıklıkla karşılaşılan tenâsüh iddialarından çoğu magazin haberciliğinin üretimleri, geri kalanları da kişisel fantazi ve yanılgılardır. Olayın gündemde kalması ve zaman zaman geniş kesimlerin ilgisini uyandırması ise, bir yönüyle dinî bilgi ve şuur eksikliğinden, diğer yönden de insanların ruhlar âleminin ve ölüm ötesinin gizemine olan derin ilgisinden ve bu alana ait iddiaların çürütülmesinin de kolay olmayışından kaynaklanmaktadır.

D) Rüya Tabiri

İnsanın uyku halinde gördüğü düşler de, mevcut bilimsel verilerle açıklanması kolay olmayan, dinler ve çeşitli kültürler tarafından değişik açıklama ve ilgilere konu olan bir muammadır.

Sebebi ve kaynağı nasıl açıklanırsa açıklansın tarihin hemen her devrinde insanların rüya ile ilgilendiği, onları yorumlayarak mânalar çıkarmaya çalıştığı görülür. İlk dönemlere ait birçok kültürde rüyada yaşananların uyanıkken yaşananlar kadar net ve gerçek olduğu var sayılırdı. Eski Mısırlılar, Bâbilliler ve Asurlular'da rüya tabiri gelenek haline gelmişti. Kâhin ve büyücülerin en önemli görevlerinden biri rüyaları yorumlamaktı. Kitâb-ı Mukaddes de dahil olmak üzere birçok Ortadoğu ve Asya kaynaklı metinde kehanet içeren rüyalardan bahsedilir.

Kur'an ve Sünnet'te rüya konusuna sıkça değinilir. Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. İbrâhim, Hz. Yûsuf ve Mısır hükümdarının gördüğü rüyalardan söz edilmekte (Yûsuf 12/5, 43, 100; el-İsrâ 17/60; es-Sâffât 37/105), Hz. Peygamber'in gördüğü bir rüyanın yüce Allah tarafından doğru çıkarıldığı belirtilmektedir (el-Feth 48/27). Hadislerde ise rüyanın insan hayatındaki yerine ve önemine çeşitli defalar temas edilmiştir. Resûlullah'a ilk vahiy uykuda rüyâ-yı sâdıka şeklinde gelmiş ve altı ay müddetle bütün vahiyler rüyada vuku bulmuştur. Bir hadiste yirmi üç yıllık vahiy müddeti içerisindeki altı aylık zaman dilimi kastedilerek *"Müminin sadık rüyası nübüvvetin kırk altı cüzünden biridir"* buyurulmuş ve *"Sadık ve sâlih rüya vahiy cümlesindendir"* denilerek rahmânî rüyanın vahiy derecesinde mübarek bir telkin niteliği taşıdığına işaret edilmiştir (Buhârî, "Ta'bîr", 1-5; Müslim, "Rü'yâ", 3-9; Ebû Dâvûd, "Salât", 148; "Edeb", 88). Hadis kitaplarında konuyla ilgili özel başlıklar açılarak Resûl-i Ekrem'in rüyalarına genişçe yer verilmiştir.

İslâm bilginleri, âyetlerdeki sınırlı bilgilerden, özellikle de Hz. Peygamber'in rüya ile ilgili açıklamalarından hareketle, ayrıca kişisel tecrübe ve

bilgilerinin de yardımıyla rüyanın mahiyeti, çeşitleri ve yorumu konusunda zengin bir bilgi birikimi ve literatür oluşturmuşlardır. İslâmî kaynaklarda üç türlü rüyanın bulunduğu ifade edilir. 1. Rahmânî rüya. Buna rüyâ-yı sâdıka, rüyâ-yı sâliha veya sadece “rüya” da denir. Bu tür rüyalar Allah tarafından doğrudan doğruya melekler vasıtasıyla gelen hak telkinlerdir. Hz. Peygamber bunu müjdeleyiciler anlamında “mübeşşirât” diye isimlendirip nübüvvetin kırk altıda biri (1/46) olarak nitelendirmiş, nübüvvetin bitiminden sonra da mübeşşirâtın devam edeceğini bildirmiştir (Buhârî, “Ta‘bîr”, 5; Tirmizî, “Rü’yâ”, 2-3; İbn Mâce, “Ta‘bîr”, 1). Bu tür rüyalar insanlar için yol gösterici ve ışık tutucudur. 2. Şeytânî rüya. Şeytanın aldatma, vesvese ve korkutmalarından doğan karışık hayaller, yalan ve bâtıl düşler, insanı kötülüğe sevkeden telkinlerdir. Bunları anlatmak ve tabir ettirmek tavsiye edilmez. 3. Nefsânî rüya. Nefsin hayal ve kuruntuları, uyku esnasındaki dış etkiler ve günlük meşgalelere ilişkin rüyalardır. Rüyada görülen şeyin kısa bir zaman önce uyanık olarak idrak edilmiş olup sûretinin hayalde devam etmesi, üzerinde önceden düşünülen veya gelecekte vukuu beklenen türden olması, üşüyen kişinin kar, harareti olan kişinin ateş görmesi gibi mizaç değişikliği ile bağlantılı olması bunun örnekleri olarak sayılabilir.

İslâm bilginleri insanın içinde bulunduğu iç ve dış şartlardan kaynaklanan nefsânî rüyanın psikolojik ve fizyolojik şartlarla ilgili olabileceğini kabul etmekte ve peygamberlerin gördüğü sadık rüyaları vahiy kapsamında olduğu için tartışma dışı tutmaktadır. Peygamberler dışında kalan kişilerin gördükleri sâlih rüyaların kaynağı konusunda ise şu görüşler ileri sürülmektedir: Mu’tezile kelâmcıları uyku halinde idrak olamayacağını ileri sürerek rüyada görülenlerin hayal olduğunu iddia ederken, kelâmcıların çoğunluğu bunları mâna âleminden rü’yet âlemine semboller şeklinde indirilen “ilham” olarak değerlendirmektedir. İslâm filozofları rüyaları hayal âleminden ortak duyuya düşen sûretlerin izlenimleri olarak nitelendirmekte, tasavvuf ehli ise ruhun uykuda misal âlemini seyretmesi ve bu esnada gördüklerini uyanınca hatırlaması şeklinde açıklamaktadır.

Son iki yüzyıl içinde psikoloji, fizyoloji, metabiyoloji gibi modern bilim dallarında önemli gelişmeler kaydedilmiş, bu dönemde rüyanın mahiyeti, kaynağı, içeriği ve süresi gibi konularda yoğunlaşan bilim adamı ve araştırmaların sayısı da bir hayli artmıştır. Bununla birlikte rüyalar deney ve gözleme konu olmadığı ve herkes kişisel tecrübe ve duyumundan yola çıkarak bir tahminde bulunduğu için modern bilimin açıklamaları sınırlı kalmaktadır. Çünkü netice itibariyle rüya da, Allah’ın en güzel şekilde yarattığını beyan ettiği insanın, üzerindeki sır perdesi henüz açılmamış gizemli bir dünyası

görünümündedir. Bunun için de bu konuda kişisel izlenimlerle, bir de âyet ve hadislerin verdiği sınırlı bilgilerle yetinmek durumundayız.

İslâm dünyasında da Batı'da da bilginlerin rüyanın kaynağı ve mahiyeti konusuna özel ilgi duyduğu ve bu konuda bazı açıklamalar yapmaya hatta teoriler geliştirmeye çalıştığı, esasen insan merkezli bilimsel araştırmaların her geçen gün daha bir önem kazandığı doğrudur. Ancak geniş halk kesimleri öteden beri rüyanın mahiyetinden çok yorumuyla, yani görülen rüyanın gerçek ve günlük hayatla ilgisinin ne olabileceği konusuyla ilgilenmiştir. Rüya sözlü olarak değil sembollerle görülmektedir. Her varlık ve olay rüyada bir sembol ile ifade edildiğinden, rüyaların yorumu da bu sembollere göre yapılmaktadır. Bu işe de rüyada görülen olayların yorumlanması anlamında **rüya tabiri** denilir. Zamanla rüya tabiri özel bir uğraşı alanı olmuş, bunu konu alan ve "tabirnâme" denilen kitaplar telif edilmiştir.

Kur'ân-ı Kerîm'de rüyaların yorumu "ta'bîrü'r-rü'yâ" (Yûsuf 12/43), "te'vîlü'r-rü'yâ" (Yûsuf 12/100), "te'vîlü'l-ahlâm" (Yûsuf 12/44), "te'vîlü'l-ehâdîs" (Yûsuf 12/6, 21) ve "iftâ" kelimesinin türevleri ile (Yûsuf 12/43, 46) ifade edilmekte, Hz. Yûsuf'a rüyaların yorumunun öğretildiği (Yûsuf 12/6, 21), Hz. İbrâhim, Hz. Ya'kūb ve Hz. Yûsuf'un gördükleri rüyaları tabir ederek bu yorum ışığında hareket ettikleri bildirilmektedir (Yûsuf 12/4-6; es-Sâffât 37/102). Kaynaklarda Hz. Peygamber'in sabah namazından sonra "Rüya gören var mı?" diye sorduğu, varsa tabir ettiği kaydedilmekte (Buhârî, "Ta'bîr", 47; Ebû Dâvûd, "Îmân", 10, Dârimî, "Rü'yâ", 13), eğer kendisi rüya görmüşse anlattığı, ashaptan biri veya kendisinin tabir ettiği, görülen güzel rüyaları anlatıp tabir ettirilmesini hoş karşıladığı, kötü rüyaların anlatılması veya tabir ettirilmesini ise istemediği belirtilmektedir. Sahâbe ve sonraki dönem âlimleri arasında isabetli rüya tabirleriyle meşhur olmuş birçok şahıs vardır.

Peygamberimiz'in rüya meselesiyle ilgili olarak üzerinde durduğu bir husus da, kişinin gerçekte görmediği halde, sanki rüya görmüş gibi birtakım şeyler anlatmasıdır. Resûl-i Ekrem bu işin çok yanlış olduğunu hatta bazı rivayetlere nazaran kişinin imanının eksikliği veya yokluğu anlamına geleceğini ifade etmiştir. İslâm bilginleri görülen bir rüyanın her önüne gelene, hele hele kötümser kimselere anlatılıp, onlara tabir ettirilmesinin yanlışlığı üzerinde durmuşlardır. Rüya tabirine ilişkin olarak söylenecek ilk sözün, rüyayı gören kişinin ruhunda meydana getireceği etkinin önemini kavramış olan bilginlerimiz, rüyanın iyimser, her şeyi hayra yoran kimselere tabir ettirilmesinin uygun olduğunu belirtmişlerdir. Bu anlayışın bir sonucu olarak,

“Bir rüya gördüm” diye söze başlayan kişiye, duyan kişi ya da kişilerin hemen “Hayırlara gelsin” temennisinde bulunmaları âdeti yerleşmiştir.

Rüya, özellikle onu gören şahsı ilgilendiren bir hadisedir. Bu sebeple gördüğü rüyanın yorumunu en iyi yapabilecek olan da o şahsın kendisi olmalıdır. Başkasının gördüğü bir rüyayı tabir etmek de kolay değildir. Tabircinin, uyku esnasında görülen sembolleri ve işaretleri ayırt edip, bir karîne ile onlarla o şahsın gerçek dünyası arasında ilgi kurması ve onlardan bu yönde bir anlam çıkarması gerekmektedir. Öte yandan her bir rüyanın ve sembolün, rüyayı gören şahsın konumuyla sıkı ilişkisi bulunduğundan bu konuda kategorik ve genellemeci yorumlar da isabetli olmaz. Bu itibarla, günümüzde “rüya tabirleri” adıyla yayımlanan kitapların içeriğinin, rüyanın gerçek mânasıyla pek ilgisi yoktur. Bu sebeple rüyanın tabiri, bir bakıma tahmin ve temenni niteliğindedir. Daha sonra gerçekleşen olaylar yapılan rüya tabirine uygun düşerse isabetli bir tabirden, değilse tabirin isabetsiz oluşundan söz edilerek konu kapanır.

Böyle olunca rüyayı, keşif ve sezgi gibi vasıtalarla birlikte ilham kapsamında mütalaa etmek, ancak ilhamın objektif bir delil değil sadece o şahsı ilgilendiren bir delil olabileceğini unutmamak gerekir. Özetle belirtmek gerekirse, peygamberlerin gördüğü veya tabir ettiği rüyalar dışında kalan rüya ve tabir kesin bilgi ifade etmez. Bu sebeple rüyalarla dinî hükmü belirlemek veya geçersiz kılmak ve buna göre de hayatı yönlendirmek câiz değildir. Rüya gibi rüyanın yorumu da rüyayı gören şahsı ilgilendirdiğinden başkalarının bu yorumu esas alarak onun üzerine hüküm bina etmesi uygun olmaz.

E) Hastalık ve Tedavi

Yeryüzündeki diğer canlılara göre üstün meziyetlerle yaratılan, düşünme ve iman etme kabiliyetiyle donatılan ve bunun tabii bir neticesi olarak birtakım sorumluluklara muhatap insan, bu yönüyle en şerefli bir varlık olarak anılır. Fakat bedenî ve fizikî varlığı itibariyle Allah’ın yeryüzünde kurduğu tabii ve fıtrî düzene tâbidir. Bu bakımdan insan, bazan çok dayanıksız, zayıf ve kısa ömürlüdür. Hastalık, sakatlık ve ölüm, diğer canlılarda olduğu gibi insanda da belli dünyevî ve tabii sebeplere bağlanmıştır. Bununla birlikte İslâm, hastalık, sakatlık, fakirlik, deprem, yangın, sel gibi bir açıdan olumsuz ve üzücü sayılabilecek bu durumları metanetle karşılamayı, bunlarla mücadele etmeyi, gerekli bütün önlemler almayı, sonuçta ise bunu Allah’ın bir imtihanı bilip sabretmeyi telkin eder (el-Bakara 2/155; el-Mülk 67/2).

Hastalık, insanın beden ve ruh sağlığını bozan bir haldir, tedavi ise bu halin giderilmesi, yani hastanın yeniden sıhhate kavuşması için maddî-mânevî her türlü çareye başvurulmasıdır. Hastalık ve sakatlıkla mücadele ve gerekli tedavi yollarına başvurmak hem insanın tabii yapısının gereği hem de dinin emir ve tavsiyesidir. Hz. Peygamber, *"Allah hem derdi hem de devayı göndermiş, her hastalığa bir çare yaratmıştır. Tedavi olun, ancak tedavide haramı kullanmayın"* (Ebû Dâvûd, "Tıb", 11) buyurmuştur. Bu itibarla bir dert ve hastalıktan kurtulmaya çalışmak, hem tevekküle hem de hakiki şifa verenin Allah olduğu hakikatine aykırı düşmez.

Hastalığın maddî ve mânevî birçok sebebi bulunabildiği gibi buna paralel olarak maddî, ruhî ve mânevî birçok tedavi yöntemi vardır. Modern bilimin ilerlemesiyle yeni yeni tedavi imkân ve usulleri de ortaya çıkmaktadır. Hastalıkla mücadele ve tedavi esasen tıp biliminin konusu olmakla birlikte tedavide alkollü maddelerin kullanımı, dinî metinlerin okunması ve dua ile tedavi usulü, mahremiyet gibi açılardan dinî öğreti ve değer hükmünü de ilgilendirmektedir. Tedavi bu yönleriyle fıkıh kitaplarında ele alınmış ve bu konularda İslâm bilginleri belli görüş ve eğilimler ortaya koymuşlardır.

a) Haram Maddelerle Tedavi

Haram maddeler denince özellikle alkollü ve uyuşturucu maddeler kastedilir. Fıkıh kitaplarında alkollü ilâç ile tedavi denilince, şarap ve şarap benzeri sarhoş edici içeceklerin tedavide kullanılması kastedilir. Ancak bugün, toz ve hap şeklinde veya damara enjekte edilebilen uyuşturucular da vardır. Bu sebeple, bu tür maddelerin doktor tavsiyesi olmadan alınması, dozajı ve alınış amacı da konumuz açısından aynı şekilde önem arzetmektedir. Bu maddeler alkol gibi hem tedavi hem de keyif maddesi olarak kullanılabildiğinden, haram madde ile tedavi konusundaki tartışmalar bu ikinci grup maddelerle tedaviyi de ilgilendirmektedir.

Yenilmesi ve içilmesi haram olan maddelerle tedavi konusunda İslâm âlimlerince ortaya konan görüşleri üç eğilim halinde özetlemek mümkündür:

a) İslâm âlimlerinin bir kısmı, haram maddelerle tedaviyi câiz görmezler. İçki içmenin mubah sayıldığı ve yaygın bir âdet haline gelmiş olduğu Câhiliye dönemi Arap toplumunda, içki ilâç olarak da kullanılmaktaydı. İslâm geldikten sonra içki yasağının yanı sıra, Resûlullah tarafından içki ile tedavinin de yasak olduğu bildirildi. Nitekim Târık b. Süveyd el-Câfî'den nakledilen bir hadise göre, bir adam Hz. Peygamber'e şarabın hükmünü sordu. Resûlullah ise şarabın haram olduğunu ifade etti. Soruyu soran şahıs, "Biz

onu tedavi için kullanıyoruz" deyince; Hz. Peygamber, *"O, ilâç değil, hastalıktır"* buyurdu (Müslim, "Eşribe", 3; Ebû Dâvûd, "Tıb", 11). Özellikle, şarap ile tedavi olmayı yasaklayan, onun ilâç olmayıp hastalık olduğunu açıklayan pek çok hadis vardır. İşte bu hadisleri esas alanlar, bunlarla tedavinin câiz olmadığı kanaatindedirler.

Bu görüşün sahiplerine göre haram olan yiyecek ve içeceklerle tedavi câiz değildir. Hanbelîler bu görüştedir. Bu görüş sahiplerinin, hastalık halini, haramları mubah kılan bir zaruret olarak kabul etmediği ve dolayısıyla açlık yüzünden darda kalıp murdar hayvan yiyen kişiyle ilgili hükmü bu duruma uygulamayı isabetli görmedikleri anlaşılmaktadır. Bu gruptaki bazı bilginler, iki durumu ayırt etmek üzere şöyle derler: Açlık yüzünden dara düşmüş kimse, zarureti giderecek -haram kılınmış yiyeceklerden başka- bir şey bulamamaktadır. Halbuki hastalık böyle değildir; çünkü hastalığı tedavi için tek çare bu yiyecek ve içecekleri kullanmak değildir, birçok ilâç vardır.

b) İslâm âlimlerinin bir kısmı ise yenilip içilmesi haram maddelerle tedaviyi kural olarak câiz görür. Bu grubu Zâhirî fakihleri teşkil eder. Zâhirîler'e göre haram kılınmış şeylerle tedavi câizdir. Zâhirî hukukçu İbn Hazm şöyle der: Şarap darda kalan ve zaruret haline düşen için mubahtır. Susuzluğu gidermek, tedavi olmak veya boğulmayı önlemek için şarap içen kimseye ceza uygulanmaz. Çünkü tedavi zaruret hallerinden biridir. Zaruretler ise haram olan şeyleri mubah kılar. İbn Hazm, "Câiz değildir" diyenlerin dayandığı hadisleri ayrı ayrı ele almış, bir kısmının zayıf olduğunu ileri sürmüş, bir kısmına da şöyle bir açıklama getirmiştir: Zaruret halinde tedavi maksadıyla haram kılınmış şeyleri içmek mubah olduğuna göre, bunlar "necis" (dinen pis sayılan) maddeler kapsamı dışına çıkmış demektir.

c) İslâm âlimlerinin çoğunluğu ise haramla tedaviyi belli şartlarla câiz görmektedir. Ancak her bir grup helâl oluş için farklı ön şart ve kayıt ileri sürmektedir. Bu grupta ağırlıklı olarak Hanefîler ve Şâfiîler yer alır. Onlara göre, haram ile tedavi olmanın cevazı, kesin olarak şifa vereceğinin bilinmesine, hiç değilse iyileşmenin kuvvetle muhtemel olmasına bağlıdır. Şifa vereceği kesin olarak bilinmiyorsa tedavi amaçlı haram yiyecek ve içecekler kullanılamaz. İlâç da gıda maddeleri gibi hayatın zaruri ihtiyacıdır, darda kalan kimse haram ile tedavi görebilir. Resûl-i Ekrem erkeklere ipek giymeyi yasakladığı halde cilt hastalığı dolayısıyla bazı sahâbîlere izin vermiştir (Buhârî, "Libâs", 29; "Cihâd", 91). Haram oluşun delili olarak gösterilen hadis, helâl ilâcın bulunduğu normal duruma göredir. Helâl maddeyle tedavi imkânı olmadığında, tedaviyi sağlayacak ilâç mubah ilâç haline gelir ve hadisin kapsamına girmez.

Özet olarak ifade etmek gerekirse, İslâm bilginleri, uzman bir tabibin hayatî bir tehlikeden ancak yiyip içilmesi haram madde içeren bir ilâçla kurtulunabileceğini ve bunun alternatifinin de bulunmadığını bildirmesi halinde, bu ilâçla tedavinin câiz olduğu hususunda fikir birliği içindedirler. Bu şekilde bir hayatî tehlikenin bulunmadığı durumlarda ise bir grup bilgin haram madde ile tedaviyi câiz görmemekte ise de, çoğunluk bu konuda daha müsamahalı düşünmekte, belli şartlarla haram maddeyle tedaviyi câiz görmektedir. Bunun için aranan iki temel şart ise, alternatif helâl bir ilâcın bulunmaması ile ehliyetli bir doktorun teşhis ve önerisinin bulunmasıdır.

Fıkıhçıların tartıştıkları konu şarap, idrar vb. nesnelerin tedavi için doğrudan alınması ve kullanılmasıdır. Bu maddelerin ilâç yapımında kullanılması durumunda "karışma ve değişme yoluyla pis ve haram olan nesnelerin hükümlerinin değişeceği" kuralı da devreye girecektir.

b) Okuyarak Tedavi

Hastalıkların maddî olduğu kadar mânevî sebepleri de vardır. Hz. Peygamber, *"Göz değmesi (nazar) gerçektir"* (Buhârî, "Tıb", 36; Ebû Dâvûd, "Tıb", 38, 79) diyerek hastalığın mânevî bir sebebine işaret etmiştir. Günümüzde zihnî ve ruhî hastalıkların maddî sebepleri yanında mânevî sebepleri de araştırılıp, hastalar her iki yönüyle tedavi edilmeye çalışılmaktadır. Telkin ve mûsiki ile tedavi öteden beri uygulanan ve iyi sonuçlar alınan bir yöntemdir. Kişilerin Allah'a bağlılıkları, gerçek şifayı O'nun vereceğine güvenleri, ruh sağlıklarının ve morallerinin yerinde oluşu maddî hastalıkların tedavisinde bile ayrı bir önem taşımaktadır. Ülkemizde hastahanelerde isteyen, ihtiyaç duyan hastaları mânevî yönden rahatlatmak, onlara moral destek sağlamak, ruhî dirençlerini arttırmak üzere din görevlilerinin bulunmasının uygun olacağı yönündeki henüz pratize edilmemiş düşünceler bu bakımdan anlamlı ve yerindedir.

Yine moral durumun önemi sebebiyledir ki tıbbî tedavi imkânının bulunmadığı durumlarda veya ona yardımcı bir unsur olarak insanlar dinin üstün yapıcı tesirinden yararlandırılmış, dinî metinler ve dualar okunarak tedavi edilmeye çalışılmıştır. Bununla birlikte okuma ile tedavinin mahiyet ve gayesi iyi bilinmediğinde tıbbî tedaviye alternatif bir tedavi olarak algılanma veya ehliyetsiz ve çıkarcı kimseler tarafından kötüye kullanılma ihtimali de yok değildir.

Okumak suretiyle tedavi Hz. Peygamber ve sahâbe tarafından yapılmış, câiz ve etkili olduğu görülmüştür. Sahih hadis kitaplarında bu nevi tedavide

daha ziyade Fâtiha, İhlâs, Felâk ve Nâs sûreleriyle bazı duaların okunduğu rivayet edilmektedir. Bu sûre ve duaların, nazar değmesi gibi mânevî sebeplere dayalı hastalıklara da, belli durumlarda yılan ve akrep sokması gibi maddî sebepli hastalıklara da okunduğu ve netice alındığı bildirilmektedir. Okuma ile tedavinin câiz olabilmesi için; okunanın âyet, hadis veya mânası anlaşılan bir dua olması, şifa verenin yalnız Allah olduğunun bilinmesi, gayri meşrû bir maksada hizmet etmemesi, tıbbî tedavinin önünü kapatmaması gibi şartlar ileri sürülür.

Sebebi bilinmeyen veya tedavi edilemeyen hastalıklarla karşılaşan insanların içine düştüğü çaresizlik ve çırpınış hali, bu dönemde onları ve yakınlarını normal zamanda pek de mâkul olmayan bazı arayışlara sevkedebilir. Bunlar arasında sihir, nazarlık, at nalı ve kafası kullanma, meşrû olmayan şekil ve metinleri içeren muska takma, kurşun dökme, tütsü yapma sayılabilir. Modern tıp biliminin gelişmediği, yeni ilâç ve tedavi yöntemlerinin keşfedilmediği dönemlerde daha sık görülen bu durumun yeni birçok hastalık türünün ortaya çıktığı günümüzde de belli ölçüde devam ettiği bilinmektedir. Bunların tıbbî açıdan bir faydasının olmadığı gibi bâtıl inanç olmaları sebebiyle dinen doğru da bulunmamıştır. Hz. Peygamber nazarlık kullanmayı menetmiş, bu gibi şeyleri asan kimselerin biatlarını kabul etmemişti (Nesâî, “Zînet”, 17; İbn Mâce, “Tıb”, 39). Çünkü Resûl-i Ekrem hastalıkların sebeplerinin bulunduğunu ve tedavi edilebileceğini belirtmiş, gerçek sebeplere tutunmayı tavsiye etmiştir. O’nun uygulamasında okuyarak tedavi, alternatif bir tıbbî tedavi değil, buna imkân bulunmadığında veya tıbbî tedavi sonuçsuz kaldığında başvurulacak yardımcı ve ilâve bir yöntem niteliğindedir.

Tedavisi yapılamadığı için çaresizlik içinde çırpınan veya maddî sebeplerle tıbben tedavi imkânı bulamayan insanların bu sıkıntılı durumunu fırsat bilip onlara nazarlık, muska takan, tütsü yapan ve böylece onların umutlarından çıkar sağlayan kimseler, âdeta bir insanlık suçu derecesinde ağır ve yüz kızartıcı bir suç işlemiş olmaktadırlar. Bu tür fırsatçıların dar gelirli ve dindar muhitlerde kolayca tutunabilmesi, biraz bu muhitlerdeki sefalet derecesindeki ekonomik sıkıntıyla, biraz da yeterli düzeyde dinî bilgisi bulunmayan kimselerin dinî değerlere bağlılığının çok kolay istismar edilebilmekte oluşuyla alâkalıdır. Böyle olunca devletin sağlık politikasını iyileştirip ihtiyaç sahiplerinin ücretsiz tedavisine ve sağlık sigortasının genelleşmesine, ayrıca insanların yeterince ve doğru şekilde dinî eğitimine imkân hazırlaması kaçınılmaz olmaktadır.

c) Organ Nakli

Hastalık ve tedavi konusunda kamuoyunun genel dinî telakkisini belki de en çok meşgul eden meselelerden birisi organ naklidir. Günümüzde organ nakli konusu, alternatifsiz bir tedavi yöntemi olması yüzünden tıp ilminin önemli bir uğraşısı olduğu gibi, organı veren ve alan iki tarafın da insan olması ve insan uzvu üzerinde tasarruf yapılmasını gerektirmesi sebebiyle konu din, hukuk ve ahlâkı da yakından ilgilendirmektedir. Burada sadece konunun dinî öğreti ve telakkiyi ilgilendiren kısmı üzerinde durulacaktır.

Kısa bir tarihçe vermek gerekirse, yaklaşık XVI. yüzyılda başlayan oto-organ nakli giderek geliştirilmiş, XIX. yüzyılda insandan insana doku ve organ nakline başlanmış, önceleri deri, damar, kas nakli şeklinde başlayan bu tedavi yöntemi giderek geliştirilerek kalp, karaciğer, böbrek, kemik iliği, kornea gibi hayatî organların nakli aşamasına gelinmiş, XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bunda da başarılı sonuçlar alınmaya başlanmıştır. Artık organ nakli günümüzde, diğer ülkelerde olduğu gibi ülkemizde de binlerce ölümcül hasta için bir ışık ve yaşama ümidinin kaynağı durumundadır. Ancak, insandan insana organ nakli böylesine önemli bir tedavi yöntemi olmasının yanı sıra, bazı dinî ve hukukî sorunları da beraberinde getirmiş ve konu değişik çevrelerde farklı açılardan tartışılmaya başlanmıştır.

Organ naklinin İslâm'ın prensip ve amaçlarıyla ilişkisini kurarken konu iki ayrı açıdan ele alınabilir. Birincisi, organ naklinin itikadî (inanç esasları) ve uhrevî (âhiret hayatına ilişkin sonuçları) açıdan değerlendirilmesi. İkincisi de, organ naklinin İslâm hukukunun ilke ve gayeleri açısından incelenip câiz olup olmadığının araştırılması.

1. İtikadî ve Uhrevî Açıdan

Organ naklinin itikadî ve uhrevî açıdan değerlendirilmesi, bunun cismanî haşir inancıyla, organların sorumluluğu ve kıyamet günü şahitliği meselesiyle ve genel olarak dinî sorumluluk esaslarıyla bağdaşıp bağdaşmayacağı gibi tartışmaların açılmasını ve bu konularda belli bir sonuca varılmasını gerekli kılmaktadır.

Ehl-i sünnet bilginlerinin ve kelâmcıların çoğunluğu, âhirette haşrin cismanî olacağı, insanın ruh ve bedeniyle birlikte diriltilip böylece haşrolacağı, hesaba çekileceği, ceza veya ödüle muhatap olacağı görüşündedir. Kur'an âyetleri de bu görüşü doğrular mahiyettedir (bk. Tâhâ 20/55; el-Hac 22/5, 7; en-Nûr 24/20; Yâsîn 36/78-79; el-Kıyâme 75/3-4). Âhirette haşrın cismanî (bedenî) olacağı inancının, organ naklinin tereddütle karşılanmasında kısmen

de olsa etkisi vardır. Ancak konu yakından incelendiğinde organ naklinin cismanî haşirle doğrudan ilişkisi, daha doğrusu organ naklinin cismanî haşir inancını zedeleyen bir yönü bulunmadığı, nakledilecek organın tekrar asıl sahibine döneceği ifade edilebilir. Nitekim organların toprakta çürümesi, yanıp kül olması, hayvanlar tarafından parçalanıp yenmesi de onun tekrar asıl sahibinde haşrolunmasına engel değildir. Gerçekten Kur'ân-ı Kerîm'de (el-Kıyâme 75/3-4) âhirette insanın bütün uzuvlarının en ince ayrıntıya kadar toplanacağı ifade edilir. Bu ve benzeri delillerden yola çıkan İslâm bilginleri de herkesin aslî parçalarının kendisiyle haşrolacağı görüşündedirler.

Takma organın yeni sahibinde sevap veya günah işleyen bir kişinin cüzünü oluşturması da tamamen bu yeni sahibiyle alâkalı bir meseledir. Çünkü sorumlulukta aslolan iradedir, sorumlusu da o organları kullanan şahıstır.

Kıyamet gününde organların şahitliği meselesine gelince, bu husustaki âyet ve hadisler organların âhirette lisân-ı hâl ile konuşacağı şeklinde anlaşılabileceği gibi, Allah'ın huzurunda insanın hiçbir mazeret ileri sürme ve yalan beyanda bulunma imkânının olmayacağı, her şeyin apaçık ortada olacağı anlamında da yorumlanabilir. Bu konudaki âyetler (en-Nûr 24/24; Fussılet 41/19, 21, 22) gerçek anlamında alınsa bile yine organ nakline engel bir delil teşkil etmez. Zira her şey Allah'ın bilgisi dahilindedir ve organlar her bir bedende bulundukları süre içinde olup bitene şahitlik edebilirler.

Konuya genel olarak dinî sorumluluk esasları açısından bakıldığında ise, öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, duygu, düşünce, akıl, inanç gibi mânevî, ruhî özellikler, organların biyolojik yapısına bağlı olmadığından, organ nakliyle kişilik transferi olmamaktadır. Diğer taraftan, dikkatten uzak tutulmaması gereken bir husus, İslâm dininin, cinsi, milliyeti, rengi, dini, konumu ne olursa olsun her insana insan olarak baktığı ve eşit bir yaşama hakkı tanımış olduğudur. Şu halde organ veren kimsenin veya organ verilen şahsın fâsık yahut gayri müslim olması gibi şahsî durumlarından ötürü diğer tarafın dinen sorumlu olabileceğinin ileri sürülmesi de isabetli olmaz. İslâm tedaviye önem vermiş, her insana tedavi olmada eşit haklar tanımış, bir insana hayat vermeyi bütün insanlığa hayat verme mesabesinde görmüştür (el-Mâide 5/3). Buna göre, organ nakli açısından müslüman ile gayri müslim, dindar ile fâsık ayırımı yapılması doğru olmaz. Kaldı ki doğruya hidayet eden de, eceli takdir eden de Allah'tır. Sorumlulukta herkesin kendi hür iradesi esastır. Bu sebeple, müslüman veya dindar olmayana organ vermenin, onun günah işlemesine yardımcı olmak veya ömrünü uzatmak olarak değerlendirilmesi İslâm'ın bu konudaki genel esasları ile bağdaşmaz.

2. İslâm Hukuk Prensipleri Açısından

İslâm hukuku açısından organ naklinin hükmüne, câiz olup olmadığına gelince; çağımızda güncelleşen bu mesele hakkında gerek naslarda gerek klasik fıkıh kitaplarında açık bir ifadenin bulunmayacağı açıktır. Kur'an ve Sünnet gerekli gördüğü bazı konularda ayrıntılı hükümler koymakla beraber, genelde her hukukî olaya ayrıntıyla inmeyip, bütün devir ve dönemlerde ortaya çıkabilecek problemler için geçerli birtakım ilke ve ölçüler koymakla yetinmiştir. Bu, Kur'an ve Sünnet'in kıyamete kadar müslümanlar için kaynak ve ölçü olmasının tabii sonucudur. Klasik fıkıh kitapları da, Kur'an ve Sünnet ışığında kendi devirlerinin problemlerini çözmüş, müslümanlara günlük yaşayışları için kılavuzluk etmiş, onlara yardımcı olmuştur. Bu duruma göre, günümüzdeki organ naklinin hükmünü, nasların ve İslâm hukukçularının benzeri olaylar karşısında gösterdiği tavıra ve gözettiği gayeye bakarak kavramak mümkündür.

Kur'an'da (el-Bakara 2/173; el-Mâide 5/3; el-En'âm 6/119, 145) ve hadislerde (*Müsned*, V, 96, 218; Ebû Dâvûd, "Et'ime", 36) insan hayatını tehdit eden bir açlık ve zaruret halinde haram fiillerin mubah hale geleceği ve günahın kalkacağı bildirilmiştir. İslâm ölüye değer vermekle birlikte, insana ve hayata daha çok değer vermiş, hayatı korumayı dinin beş temel maksadından biri saymıştır.

İslâm hukukçuları da hayatı tehdit eden açlık zarureti karşısında kalan kimsenin ölü insan eti bile yiyebileceğini, tedavi maksadıyla haram ve necis şeyleri kullanabileceğini, kemik, diş, kan gibi insan parçalarıyla tedavi olabileceğini, yavruyu kurtarmak için ölen annenin karnının yarılabileceğini, yutulmuş mücevher gibi değerli bir malı çıkarmak için ölünün karnının açılabileceğini belirtmişlerdir. İslâm hukukçularının bu ve benzeri fetvaları günümüzdeki organ nakline bir hayli ışık tutmaktadır. Ancak bu gibi durumlarda belirtilen çözümleri benimsemeyen fakihler de vardır.

Çağdaş İslâm bilginleri ve fetva kuruluşları, ölüden (kadavra) tedavi maksadıyla organ alınmasına ve hastaya nakledilmesine, çeşitli gerekçelere istinaden cevaz vermişlerdir. Bu cümleden olarak, ülkemizde Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu daha önceki kararlarının yanı sıra 03.03.1980 tarih ve 396/13 sayılı kararı ile, belli şartların bulunması halinde ölüden diriye organ naklinin câiz olduğuna fetva vermiştir. Aynı şekilde Küveyt Evkaf ve Din İşleri Başkanlığı'na bağlı Fetva Kurulu'nun 24. 12. 1979 tarih ve 132/79 sayılı, 14.09.1981 tarih ve 87/81 sayılı kararları ile, Suudi Arabistan'da faaliyet gösteren Dünya İslâm Birliği'ne bağlı Fıkıh Akademisi'nin

ve Mısır'daki Ezher Fetva Kurulu'nun kararları ve İslâm Konferansı Teşkilâtı'na bağlı İslâm Fıkıh Akademisi'nin 11.02.1988 tarih ve 4/1 sayılı kararı da bu yönde olup, bu kararda ölüden organ nakli belli şartlarla câiz görülmektedir. Çağdaş İslâm bilginlerinin büyük bir kısmı da ferdî olarak bu paralelde fetva vermiştir.

Yukarıda işaret edilen kurullar ve şahıslar, ölüden diriye organ naklinin câiz olabilmesi için şu şartların bulunması gerektiğini belirtirler:

1. Organ naklinde zaruretin bulunması,

2. Konunun uzmanlarında hastanın bu tedavi ile iyileşeceğine dair güçlü bir kanaatin oluşmuş bulunması,

3. Ölümünden önce kendisinin veya ölümünden sonra mirasçılarının onayının alınmış olması,

4.Tıbbî ve hukukî ölümün kesinleşmiş olması,

5. Organın bir ücret ve menfaat karşılığında verilmemiş olması,

6. Alıcının da buna razı olması.

Söz konusu kurullar ve bilginler, ölüden organ nakline fetva verirken genellikle, zaruret halinde haramı işlemeye, necis ve haramla tedavi olmaya ruhsat veren nasları ve bunlardan kaynaklanan fıkhî kuralları ve ictihadları delil olarak göstermektedirler. Ayrıca, zaruretteki kimsenin ölü insan etinden yiyebilmesi, deve idrarıyla tedavi olabilmesi, ipek ve altın kullanabilmesi, insan vücuduna ölünün kemiğinin veya dişinin takılabilmesi, cenini kurtarmak için ölü annesinin karnının yarılabilmesi, annenin hayatını kurtarabilmek için karnındaki ölmüş ceninin parçalanarak çıkarılabilmesi gibi ruhsat hükümlerini örnek göstererek bunların gerekçelerini esas almaktadırlar.

Ölüden organ naklini câiz görmeyen bazı çağdaş bilginler ise, insan ölüsünün saygınlığını ve dokunulmazlığını, *"Ölünün kemiğini kırmak, diri iken kemiğini kırmak gibidir"* meâlindeki hadisi (Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 60; *el-Muvatta'*, "Cenâiz", 45), cismanî haşir ve organların şahitliği inancını, hilkati (aslî yaratılış) bozmanın câiz olmaması ilkesini gerekçe göstermektedir. Ancak bu görüşün ve dayanaklarının, İslâm'ın yukarıda zikredilen ilke ve gayeleri karşısında daha zayıf kaldığı açıktır.

Diriden diriye organ naklinin hükmüne gelince; bazı çağdaş İslâm bilginleri ve fetva kurulları belli şartlarla buna da cevaz vermişlerdir. Bu cümleden olarak Küveyt Evkaf ve Din İşleri Bakanlığı'na bağlı Küveyt Fetva Kurulu'nun 24.12.1979 tarih ve 132/79 sayılı kararında Suudi Arabistan'daki

Dünya İslâm Birliği'ne bağlı Fıkıh Akademisi'nin 19-28 Ocak 1985 tarihinde Mekke'de düzenlenen VIII. Dönem Toplantısı'nda alınan kararlarda ve İslâm Konferansı Teşkilâtı'na bağlı İslâm Fıkıh Akademisi'nin 11.02.1988 tarih ve 4/1 sayılı 20.03.1990 tarih ve 6/5-8 sayılı kararlarında diriden diriye organ nakli, belli şartlarla câiz görülmüştür. Bunun cevazı için ileri sürülen şartlar ise şunlardır:

1. Zaruretin bulunması,

2. Vericinin izin ve rızâsının bulunması,

3. Organın alınmasının, vericinin hayatını ve sağlığını bozmayacak olması ve bu durumun tıbbî raporla belgelendirilmesi,

4. Konunun uzmanlarında operasyon ve tedavinin başarılı olacağına dair güçlü bir kanaat oluşmuş bulunması,

5. Yeterli tıbbî ve teknik şartların bulunması,

6. Organ vermenin ücret veya belli bir menfaat karşılığı olmaması.

Bu fetvanın dinî dayanağı olarak yukarıda zikredilen deliller, özellikle *"Kim bir insana hayat verirse, bütün insanlara hayat vermiş gibidir"* (el-Mâide 5/32) ve *"İyilik ve takvâ üzere yardımlaşınız"* (el-Mâide 5/2) meâlindeki âyetler ile yardımlaşmayı, dayanışmayı, fedakârlığı, zararı önleyip faydalıyı hâkim kılmayı emir ve tavsiye eden hadisler gösterilmektedir.

Diriden diriye organ naklini câiz görmeyen çağdaş İslâm bilginlerinin sayısı, ölüden organ nakli konusundakine göre biraz daha fazladır. Bu görüşün sahipleri gerekçe olarak da, insanın kendi organlarına mâlik olmadığını ve onlar üzerinde tasarruf yapma hakkının bulunmadığını, insanın saygıdeğer ve dokunulmaz olduğunu, organ naklinin hilkati (aslî yaratılış) değiştirdiğini, iki taraf için de denk bir tehlike teşkil ettiğinden bunun zararın zararla giderilmesi kabilinden olduğunu ileri sürmektedirler.

Ancak, diriden alınan her organ ve dokunun aynı sonucu doğurmadığı ve aynı derecede hayati tehlike, sağlık bozukluğu veya görünüm çirkinliği meydana getirmediği açıktır. Vericiyi riske sokmadığı, sağlığını veya görünümünü bozmadığı takdirde, tıbbî verileri esas almak ve organ nakline -zarureten başvurulan alternatifsiz bir tedavi yöntemi olduğu sürece- olumlu bakmak, herhalde İslâmî prensiplerle ve dinî hükümlerin amaçlarıyla daha uyumlu bir tavır olacaktır.

Öte yandan, kişiye kendi vücudundan organ veya doku nakli meselesi önemli tereddütlere yol açmamış; İslâm Konferansı Teşkilâtı'na bağlı olan

İslâm Fıkıh Akademisi'nin 11.02.1988 tarih ve 4/1 sayılı kararında, sağladığı yarar, getireceği zarardan fazla olmak, biyolojik veya psikolojik açıdan kişiyi sıkıntıya sokan bir kusur veya rahatsızlığın giderilmesi amacına yönelik bulunmak şartıyla bu tür tıbbî operasyonların câiz olduğu belirtilmiştir. Buna karşılık aynı kararda, kişinin hayatiyetine son veren, yine hayatiyetine son vermese de vücudun temel fonksiyonlarından birini tamamen sona erdiren organ yahut organların alınması yoluyla diriden diriye organ naklinin câiz olmadığı vurgulanmıştır.

Hayatı, ölümü ve ölüm ötesini tabii birer hadise ve kademe olarak tanıtıp anlamlı hale getiren İslâm dininin dünyada insanların fert ve toplum olarak sağlık, huzur ve güven içinde yaşamasına önem verdiği, bunu sağlayıcı tedbirlerin bir kısmını emrettiği, bir kısmını da insanların çaba ve inisiyatiflerine bırakıp ilke olarak teşvik ettiği bilinmektedir. Böyle olunca müslüman toplumların, yeni bir tedavi yöntemi olan organ nakli konusunda başlangıçta mütereddit davranması, hatta toplumsal refleksle karşı bir tavır sergilemesi ve bu konuda birtakım dinî gerekçeler üretmesi mâkul karşılanabilir. Bu tarz bir direnç, geleneksel toplumların her bir yenilik karşısında dağılıp parçalanmasını önleyici ve toplumsal yapıyı koruyucu bir sigorta işlevi de görmektedir. Ancak, organ naklinin artık alternatifsiz bir tedavi yöntemi olarak insanları hayata döndürdüğü görüldükten sonra bu tereddütlerin ve çekimser tavrın terkedilmesi, hatta bu yönde ciddi adımların atılması, kamuoyu oluşturulması ve bunu sağlayacak kurumların kurulması gerekir. İnsan hayatına çok değer veren bir dinin mensubu olan müslümanların bu konuda dünyaya öncülük ve örneklik etmesi bile beklenir.

F) Hayvanlar

Hayvanlarla ilgili dinî hükümlerin önemli bir bölümü etlerinin yenip yenmeyeceği, kesimi ve avlanma usulüyle ilgili olup bu konu daha önce ele alınmıştı. Ancak hayvanların günlük hayatımızda önemli bir yer işgal ettiği, dünyayı âdeta onlarla paylaştığımız, bu sebeple hayvanlara karşı da bazı sorumluluklarımızın olduğu bir gerçektir. İlk dönemlerden itibaren fıkıh kültüründe hayvanlara karşı şefkatli davranma, hayvanların evde bakım ve beslenmesi, köpek ve kuş besleme gibi konuların ele alınıp tartışıldığı görülür. Teknolojinin ve şehirleşmenin tabiat ve hayvanlar aleyhine sonuçlanacak şekilde gelişip birçok hayvan türünün hızla tükendiği, çevre bilincinin yeterince gelişmediği günümüzde konu ayrı bir önem kazanmıştır.

a) Hayvan Hakları

Allah Teâlâ, diğer yeryüzü nimetleri gibi hayvanları da insanın hizmetine vermiş, onlardan çeşitli şekillerde faydalanmayı helâl kılmış, buna karşılık da yeryüzündeki bütün mahlûkata karşı adaletli ve ölçülü davranmayı, hayvanlara merhamet ve şefkat gösterilmesini emretmiştir. Hz. Peygamber de, *"Merhamet edene Allah da merhamet eder; siz yerdekine merhamet edin ki gökteki de size merhamet etsin"* (Ebû Dâvûd, "Edeb", 58) buyurmuş, günahkâr bir kişinin çok susamış bir köpeğe zor şartlar altında su temin ettiği için Allah tarafından bağışlandığını (Buhârî, "Şirb", 9; "Mezâlim", 23), bir kediyi hapsederek açlıktan ve susuzluktan ölmesine yol açan bir kadının da bu yüzden cehennemlik olduğunu (Müslim, "Selâm", 151-152; "Tevbe", 25) bildirmiştir. Yine Resûl-i Ekrem, hayvanlara şefkatle davranılmasını emretmiş (Müslim, "Birr", 79; Ebû Dâvûd, "Edeb", 10), hayvanlarını aç bırakan ve onlara eziyet eden kimseleri ayrı ayrı uyarmış (Ebû Dâvûd, "Cihâd", 44), hatta sağma esnasında memelerinin incinmemesi ve çizilmemesi için sağım işini yapan kimselerin tırnaklarını kesmelerini istemiştir (Kettânî, *et-Terâtîb*, II, 369). Ayrıca Hz. Peygamber'in, yavruları alındığı için ıstırap içinde kanat çırpan bir kuşu görünce bunu yapanları uyardığını ve yavrularının geri verilmesini emrettiğini (Ebû Dâvûd, "Cihâd", 112), canlı hayvanın atış hedefi yapılmasını yasakladığını, başkalarınınki ile karışmaması gibi düşüncelerle hayvanların damgalanmasını, hayvanlar arasında dövüş ve güreş tertip edilmesini, zevk için avlanılmasını, hatta hayvanlara kötü söz söylenmesini değişik üslûplarla yasaklayıp kınadığını (Buhârî, "Zebâih", 25; Müslim, "Birr", 80; "Libâs", 106-112; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 51; Nesâî, "Edâhî", 42) biliyoruz.

Gerek bu konudaki âyet ve hadisler, gerekse İslâm'ın telkin ettiği genel ahlâkî ilkeler ve davranış bilinci sebebiyledir ki, Hulefâ-yi Râşidîn döneminden itibaren uygulamada ve literatürde, hayvanlara iyi davranılması, onlara eziyet edilmemesi, aç ve susuz bırakılmaması, güçlerinin üzerinde yük taşıtılmaması, eğlence için dövüştürülmemesi, yavrularının alınmaması gibi hayvan haklarını korumaya yönelik bir dizi emir ve tâlimatın verildiği, bazı idarî tedbirlerin alındığı, aksine davrananların uyarıldığı veya cezalandırıldığı bilinmektedir. Özellikle Osmanlılar döneminde sahipsiz hayvanların bakım ve korunmasının devlet tarafından sağlandığı, bu amaçla vakıflar kurulduğu da burada hatırlanabilir. Hayvan haklarının korunmasında genelde emir bi'l-ma'rûf çerçevesinde toplumsal sağduyunun payı bulunduğu gibi ileri dönemlerde muhtesipler de bu konuda özel bir görev üstlenmişlerdir.

İslâm'ın insana yüklediği sorumluluk ve davranış bilinci, dinî eğitim ve görgü, onun hayvanlara ve bütün mahlûkata karşı dengeli, merhametli ve adaletli davranmasını gerektirir. Günümüzde ölçüsüz avlanma ve tüketimin tabii dengeyi altüst ettiği, birçok hayvan türünün yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kaldığı, boğa, deve ve horoz güreşlerinin eğlence aracı olduğu, hayvanların tabii ortamlarından alınıp daracık kafeslere hapsedilerek seyirlik hale getirildiği gibi örnekler göz önüne alınırsa, İslâm'ın telkin ettiği bu şefkat ve merhamet ortamına hayvan hakları açısından da ihtiyaç vardır.

b) Hayvan Besleme

Hz. Peygamber döneminde bazı sahâbîlerin evlerinde kanarya veya serçe cinsinden kuş beslediği bilinmektedir (Buhârî, "Edeb", 81, 112; Müslim, "Edeb", 30). Yine Resûl-i Ekrem'in evinde vahşî hayvan beslediği, yalnızlıktan yakınan bir sahâbîye de güvercin veya horoz beslemesini tavsiye ettiği rivayet edilir (*Müsned*, VI, 112; Heysemî, IV, 67). Fakihler bu rivayetlerden hareketle, eziyet etmemek, aç ve susuz bırakmamak kaydıyla kafeste kuş beslenmesini câiz görmüşlerdir. Ayrıca o dönemde evlerde kedi beslendiği de bilinmektedir. Bu sebeple, köpek ve domuz gibi hakkında özel bir yasak bulunmadıkça ve yukarıda temas edilen hayvan hakları ihlâl edilmediği, çevre için rahatsızlık ve kirlilik teşkil etmediği sürece evde hayvan beslemenin kural olarak câiz sayıldığı anlaşılmaktadır.

c) Köpek

Köpek, gerek evcilliği ve sıcak kanlılığı, gerekse bazı özel kabiliyetleri sebebiyle insanoğlunun yeryüzünde en çok yararlandığı hayvanlar arasında yer alır. Ancak dinî literatürde, insanla olan yakın ilişkisi sebebiyle köpeğin beslenmesi, kullanılması, artığı ve salyasının dinî hükmü, köpeğin verdiği zararlardan sorumluluk gibi konular ayrı ayrı ele alınmış, bu konuda bir kısmı Kur'an ve Sünnet'ten, çoğu da İslâm bilginlerinin yorum, kültür ve tecrübelerinden kaynaklanan birtakım hüküm ve görüşler ortaya konmuştur. Bu hükümlerden bir kısmına, hayvanların etinin yenip yenmemesi ve avlanma konuları ele alınırken temas edilmişti.

Kur'an'da bütün iyi ve temiz şeylerin helâl kılındığı ifade edildikten sonra eğitilmiş avcı hayvanlar kullanılarak yakalanan avların helâl olduğuna temas edilmekte (el-Mâide 5/4), İslâm bilginleri de köpeğin avcı hayvan olarak kullanılmasının câiz olduğunda görüş birliği içinde bulunmaktadırlar. Ancak bunun için, köpeğin avlanma konusunda eğitilmiş olması, avlanması

kastıyla salıverilmesi, tutmuş olduğu avı ondan yemeksizin sahibine getirmiş ve avı boğarak değil de yaralayarak öldürmüş olması gibi şartların arandığını daha önce görmüştük.

İslâm bilginleri, avlanmanın yanı sıra ihtiyaç duyulan diğer alanlarda kullanılmak üzere köpek beslenmesinin câiz olduğu, ihtiyaç olmadığı halde evde köpek beslenmesinin ise doğru olmadığı görüşündedirler. Konuyla ilgili olarak Hz. Peygamber ziraat veya hayvancılık faaliyeti ya da ev bekletme veya av gibi bir sebep olmaksızın köpek besleyen kimsenin sevabından hergün bir miktar eksileceğini bildirmiş (Buhârî, “Hars”, 3; “Zebâih”, 6), içinde köpek bulunan eve meleklerin girmeyeceğini ifade etmiştir (Buhârî, “Bed’ü’l-halk”, 7,17; Müslim, “Libâs”, 81-84). Bu hadislerden hareketle, başta Şâfiîler olmak üzere bazı fakihler, ihtiyaç yokken evde köpek beslemenin haram olduğu görüşüne sahip olmuşlardır. İslâm bilginlerinin çoğunluğu köpeğin artığının necis olduğu, yaladığı kabın da yedi defa, Ebû Hanîfe ise üç defa yıkanması gerektiği görüşündedir. Bu görüşlerle bağlantılı olarak köpeğin satışının ve bu satıştan elde edilen paradan yararlanmanın câiz olup olmadığı da tartışılmıştır. Hanefîler ve bir grup İslâm bilgini, kendisinden yararlanılması şer’an serbest olan köpeğin alım satımını ve satışından elde edilecek paradan istifadeyi câiz görürler.

İslâm hukuk doktrininde, hayvanların kendiliğinden verdiği zararların tazmini gerektirmediği ilke olarak benimsenmişse de, saldırgan köpeklerin başkalarına zarar ve ziyan vermemesi için, sahiplerinin gerekli önlemleri almasının gerektiği açıktır. Bu hayvanların ısırması, saldırması sonucu meydana gelen zararlardan, kusur ve ihmallerinin bulunması oranınca sahipleri sorumlu tutulurlar.

İslâm dini çevreyi, tabii güzellikleri korumayı, hayvanlar da dahil bütün canlılara karşı sevgi ve merhametle davranmayı emretmiş, hayvanların boş yere öldürülmesini yasaklamış, ancak insan sağlığına, temizliğe ve koruyucu hekimliğe de ayrı bir önem vermiştir. Köpeğin ihtiyaç halinde beslenmesine müsaade edilmesi, fakat ev içinde süs köpeği olarak beslenmesinin hoş karşılanmaması bu anlayışın sonucudur. Müslümanların kültür tarihinde, geliri aç kalan hayvanları doyurmaya tahsis edilmiş vakıf örnekleri vardır. Fakat bugün insan ilişkilerinin, aile içi ve akrabalar arası bağların oldukça zayıflayıp ferdiyetçi, maddeci ve bencil bir yaşama tarzının hâkim olduğu Batı toplumlarında ve bu yaşam tarzının etkisi veya özentisi içinde olan bazı müslüman kesimlerde, böyle bir amaçla değil, evde süs ve eğlence olarak köpek besleme âdeti hızla yaygınlaşmaktadır. Köpek sevgisi ve köpek

üzerinde odaklaşan ilgi bir bakıma, insanların diğer acımasızlıklarını, bencillik ve sevgisizliklerini örten veya gölgeleyen ve kişilere sınıfsal ve kültürel avantaj sağlayan sembolik bir davranış halini almıştır. Doğal çevreden ve tabii-insanî ihtiyaçlardan uzak bir şehirleşme, bireyselleşme ve kimsesizleşme de bu tür kötü âdetlerin bilinçsiz bir şekilde yayılmasını hızlandırıcı bir ortam oluşturmaktadır. İlk bakışta hayvan sevgisinin bir uzantısı gibi algılanabilecek bu âdet, esasında gerek insan sağlığı gerek ev içi ve çevre temizliği gerekse maddî imkânların israf edilmesi açısından önemli sakıncalar taşıdığı gibi, insanın sevgi ve ilgisini yanlış noktalarda yoğunlaştırarak insan ilişkilerinin de zaafa uğratmaktadır. Köpeğin, kuduz hastalığına yakalanma ve onu bulaştırma açısından hayvanlar arasında ilk sırayı işgal ettiği, tüyü, salyası ve pisliğiyle de birçok hastalığın yayılmasında etkin rol oynadığı göz önünde bulundurulunca, İslâm'ın ihtiyaç olmaksızın zevk ve süs için evde köpek beslemeyi yasaklamasının, köpeğin salya ve artığının necis olduğunu bildirmesinin hikmeti daha iyi anlaşılmaktadır.

d) Sunî Tohumlama

Son yüzyıl içinde bilim ve teknolojide alınan mesafeler, özellikle gen mühendisliği, veterinerlik ve tıp bilimlerindeki hızlı gelişmeler hayvan ve insanların tabii yollar dışında, birtakım hâricî bilimsel müdahalelerle döllendirilmeleri imkânını gündeme getirmiş, buna paralel olarak da belli bir talep ve pazar oluşmuştur. Bu bağlamda sunî ilkāh yani yapay döllenme, erkeğin spermiyle kadının yumurtasının tabii birleşme dışı yollarla döllendirilmesi yöntemini ifade etmektedir. Erkek ve kadının sunî yollarla döllendirilmesi "tüp bebek" başlığı altında daha önce ele alınmış olduğundan burada, sunî tohumlama tabiriyle, örfteki kullanıma da uygun şekilde, erkek ve dişi hayvanın sunî yollarla döllendirilmesi ifade edilecek ve bu konu hakkında açıklama yapılacaktır.

Cinsel yasak, mahremiyet ve ayıp gibi kavram ve değerler sadece insana özgü olduğundan, hayvanların gerek kolayca döllenmesini gerekse nesillerinin ıslahını temin maksadıyla sunî tohumlama yöntemine başvurulması kural olarak câiz görülür. Fıkıh kültüründe bu konudaki tartışma, ücretli tohumlama ve ücret ödemenin gebelik şartına bağlanması durumlarıdır.

Hz. Peygamber'in, tohumluk erkek hayvanın dişiye aşması karşılığında para alınmasını yasakladığı yönündeki hadislere (Buhârî, "İcâre", 21; Müslim, "Müsâkāt", 3; Ebû Dâvûd, "Büyû'", 42), İslâm hukukçularınca farklı açıklamalar getirilmişse de bu konuda vârit olan hadisleri, Resûlullah'ın

akidlerin garar içermemesine ve gerçekleşmesi kesin olmayan sonuçlara bağlanmamasına verdiği önemin bir uzantısı olarak görmek de mümkündür. Bu sebepledir ki, başta İmam Mâlik olmak üzere birçok fakih, erkek hayvanın dişi hayvana ücret karşılığı çekilmesini veya bu sebeple ücret ödenmesini câiz görmekte, fakat akdin hayvanın gebe kalması şartına bağlanmasını ise câiz görmemektedir.

Ücretli ve şartlı sunî tohumlama konusuyla ilgili olarak İslâm hukuk literatüründe yer alan tartışmalardan hareketle, sunî tohumlama için ücret talep edilmesi ve ödenmesinin câiz olduğu, ancak akdin veya ücretin hayvanın gebe kalması şartına bağlanmasının doğru ve geçerli olmaması gerektiği söylenebilir. Bu işin profesyonellik çerçevesinde icrası ve bilimsel verilere göre gebe bırakma ihtimalinin çok kuvvetli olmasına binaen, ücret ödeyen tarafın hakkını koruyucu bazı önlemlerin alınması da hakkaniyete aykırı olmaz.

IX. ŞAHIS ve MAL ALEYHİNE İŞLENEN TEMEL SUÇLAR

İslâm dininde ve fıkıh kültüründeki haram ve helâl, câiz ve câiz değil kavramlarının, hayvanların etinin yenip yenmemesinden sunî tohumlamaya kadar birçok yönü ve açılımı bulunmaktadır. Buraya kadar ele alınan konuların bir yönüyle toplumsal hayatı, ağırlıklı olarak da bireysel tercih ve davranışları ilgilendirdiği söylenebilir. Halbuki İslâm dininin fert ve toplum hayatını bir bütün olarak ele aldığını, bunun için de her iki alana ilişkin emir ve tavsiyelerinin bulunduğu biliyoruz. Çünkü ferdin mutluluğu huzurlu, güvenli ve düzenli bir toplumsal hayat içinde mümkün olduğu gibi, toplumda kamu ve hukuk düzeninin sağlanabilmesinin yolu da insan unsurunun yetişkinliğinden gelmektedir. Bu itibarla dinin fert ve toplum hayatına ilişkin emredici ve düzenleyici hükümlerinden önemli bir kısmı da sosyal ve siyasal hayatı, toplumdaki ticarî ve hukukî ilişkileri, insanlar arası münasebetleri sağlıklı, güvenli ve huzurlu bir zemine oturtmaya mâtuftur. İleri bölümlerde İslâm dini ve müslüman toplumların geleneği açısından sosyal ve siyasal hayat, toplumdaki hukukî ve ticarî ilişkiler ve ahlâkî değerler ele alınacaktır. Burada ise haram ve helâllerin daha çok toplumsal hayata dönük bir vechesi olan, şahıs ve mal aleyhinde işlenen ve din tarafından da yasaklanan temel suçlar konusuna, ceza hukuku açısından değil de dinî ahkâm açısından temas edilecektir.

A) Öldürme

İslâm dini, insanı yaratılanların en değerlisi ve üstünü, insan hayatının korunmasını da dinin temel amaçlarından biri saymıştır. Kur'an'da haksız

yere bir cana kıyanın bütün insanları öldürmüş gibi ağır bir suç işlediği, bir insanın hayatını kurtarmanın da bütün insanlara hayat verme gibi yüce ve değerli bir davranış olduğu ifade edilir (el-Mâide 5/32). Bunun için de İslâm'da adam öldürme (cinayet) büyük günahlardan birini teşkil eder. Haksız yere ve kasten mümin bir kimseyi öldürenin, -yakınlarının talebine bağlı olarak- dünyada kısasen öldürüleceği (el-Bakara 2/178; el-İsrâ 17/33), âhirette de ebedî cehennem azabıyla cezalandırılacağı, Allah'ın gazap ve lânetine uğrayacağı bildirilmiştir (en-Nisâ 4/93).

Vedâ haccında Hz. Peygamber bütün müslümanlara hitaben, *"Bu gün, bu ay ve bu belde nasıl kutsal ve masûn ise, canlarınız, mallarınız ve ırzlarınız da öylesine masûndur (toplumun sorumluluğu ve hukukun güvencesi altındadır)"* buyurarak (Buhârî, "İlim", 37, "Hac", 132, Müslim, "Hac", 147), insanın yaşama hakkının dokunulmazlığını belirtmiştir. Bir başka hadiste de *"Yedi helâk edici şeyden sakınınız. Bunlardan biri de, haklı durumlar müstesna, Allah'ın haram kıldığı bir cana kıymaktır"* buyurmuştur (Buhârî, "Vesâyâ", 23; "Tıb", 48; "Hudûd", 44; Müslim, "Îmân", 144; Ebû Dâvûd, "Vesâyâ", 10).

Bir hadiste ölüm cezası sınırlandırılmış, sadece üç suçlu için ölüm cezasının verilebileceği belirtilmiştir. Bunlar da irtidad, evlinin zinası ve kasten adam öldürmedir (Ebû Dâvûd, "Hudûd", 1). Hz. Peygamber'in bu açıklaması, insan hayatını korumanın dinde ne kadar önemli görüldüğünü ifade etmesi yönüyle dikkat çekicidir. Bu yüzdendir ki, İslâm hukukçuları arasında, bu ağır suçlardan birini işlemediği sürece eşkıyaya, suçlu ve isyankâra, hilekâr ve hırsıza ölüm cezasının uygulanmasının doğru olmayacağı, devlet başkanına veya kanun koyucuya bu yönde bir takdir hakkı vermenin yanlış olacağı görüşü ağırlık kazanmıştır. İnsan hayatının dokunulmazlığı böyle bir sınırlamayı gerekli kılmaktadır. İslâm'ın kasten adam öldüren kimseye kısas cezasını öngörmesi de yine insan hayatına verdiği değerle açıklanır.

İslâm dininde, savaş halinde bile müslüman savaşçıların düşmanı öldürme hakkı çok sınırlı tutulmuş, kadın, çocuk, din adamı, yaşlı kimseler gibi savaşa bilfiil katılmayanların öldürülmesi yasaklanmış, savaş esirlerinin yaşama hakkı korunmuştur. Fiilî savaş durumu veya bir cezanın infazı, meşrû müdafaa gibi hukuka uygunluk hallerinin bu yasak dışında kaldığı açıktır. Zina suçu işlerken yakalanan suçlunun veya bir cinayet işleyen kimsenin suç mağdurlarınca öldürülmesi değil, suçlunun devlet eliyle, objektif ve âdil yargılama sonucu cezalandırılması ilkesi benimsenmiştir. Bütün bunlar insan hayatına verilen değerin bir başka açıdan ifadesidir.

İslâm'ın gerek dinî ve ahlâkî zeminde gerekse hukuk düzeni planında aldığı tedbirlere rağmen bir kimsenin suç işlediği sabit olmuşsa, o takdirde hem suçlunun cezalandırılması, hem suç mağdurunun haklarının korunması, hem de toplum vicdanının tatmin edilip suçun tekrar işlenmesinin önlenmesine yönelik bir cezalandırma öngörülerek hak ve hakkaniyete dayalı bir ceza adaleti benimsenmiştir. Bu yaklaşımın bir uzantısı olarak, kasten öldürmelerde, öldürülen kimsenin yakınlarının da istemesi şartıyla, katilin kısasen öldürülmesi esastır (el-Bakara 2/178-179; el-Mâide 5/45). Kısas istenmez veya mümkün olmazsa ölenin kan bedeli demek olan diyet ödenir. Hataen öldürmelerde de kural olarak ölenin mirasçılarına diyet ödemesi yapılır (en-Nisâ 4/92). Hataen öldürmelerde suçlunun kefâret ödemekle yükümlü tutulması ise, bir yönüyle toplum yararını, bir yönüyle de nefis terbiyesini sağlamayı amaçlar. Yakınını öldüren kimsenin ek bir cezaî müeyyide olarak o şahsın mirasından mahrum edilmesi, mirasa konma amacıyla cinayet işlenmesini başlangıçta önlemeyi hedef almaktadır.

Kasten adam öldüren kimse dinen âsi ve fâsık sayılır. İslâm âlimleri katilin tövbesinin, Allah'ın dilemesine bağlı olarak, kabul edilebileceğini ifade ederken, suçun günah ve ağırlığından ziyade katile, şayet kısasen öldürülmemişse kendini ıslah edip o andan itibaren iyi bir insan olma şansını vermeyi göz önünde bulundurmuşlardır. Katilin Allah katındaki konum ve âkıbeti ise, günahların bağışlanmasına ilişkin âyetlerin genel ifadesinden anlaşıldığına göre (en-Nisâ 4/48, 116; ez-Zümer 39/53), tamamıyla Allah'ın dilemesine ve bağışlamasına kalmış bir konudur.

B) Kan Davası

Aile veya yakın çevreden biri öldürüldüğünde, katile veya yakınlarına karşı, ölenin yakınlarınca öç alma duygusuyla ve misilleme şeklinde karşılıklı cinayetlerin sürdürülmesinin genel adı olan **kan davası**, kamu düzen ve güvenliğinin tam sağlanamadığı geleneksel toplumlarda, bir de cezalandırma adaletinin yeterince işlemediği ve tatminkâr olmadığı toplumlarda sıkça karşılaşılan bir olgudur. Hatta akrabalık ve soy bağlarının güçlü olduğu, buna ilâveten, suçluyu gerektiği şekilde cezalandırıcı kamu otoritesinin veya yasal düzenlemelerin bulunmadığı toplumlarda kan davası, sosyal bir olgu olmanın ötesinde ahlâkî bir ödev olarak da görülür.

Kan davası, İslâm öncesi Arap toplumunda da çok yaygındı. Aile veya kabile üyelerinden biri öldürüldüğünde onun kanının yerde bırakılmaması, öcünün alınması sosyal ve ahlâkî bir değer taşıyor, şerefli ve onurlu bir görev

sayılıyordu. Bu yüzden de, bu ve benzeri toplumlarda kan davasının şahsî intikam çerçevesini ve aile sınırlarını aşarak kabileler arası bir düşmanlığa dönüştüğü ve iki taraf için de ağır kayıplara yol açan kabile ve bölgeler arası savaşlara neden olduğu sıkça görülürdü.

İslâm dini, adam öldürme ve yaralama suçlarının kasten işlenmesi halinde ölenin yakınına veya suç mağduruna kısas yahut kan bedeli ve sakatlık tazminatı, hata ile işlenmesi halinde de sadece diyet isteme hakkı tanımıştır. Öte yandan suçu belirlemeyi, suçluyu yargılamayı ve cezalandırmayı devlet tekeline almış, bu konuda âdil, objektif ve tarafsız yargılama ilkeleri getirmiş, suçta ve cezada kanunîlik, eşitlik ve objektiflik ilkelerini sıkı sıkıya korumuştur. Bu önemli gelişmeler, hem suç mağdurunun hakkını koruyucu, suçluyu âdil ve yeterli şekilde cezalandırıcı hem de mâşerî vicdanı tatmin edici bir ceza adaletini getirdiğinden, İslâm toplumlarında kan davalarının önlenmesinde de etkin derecede rol oynamıştır. Kasten işlenen cinayetlerde suçluya uygulanacak bedenî veya malî cezayı belirlemede, ölenin yakınlarına veya müessir fiil sonucu sakat kalan kimse olarak tanımlanabilecek suç mağduruna, seçim veya söz hakkı tanınmasının da bu olumlu sonuçta önemli payı olmuştur.

Batı hukukunda insan hayatına ve sağlığına karşı işlenen suçlar tamamıyla kamu düzenini ihlâl ve kamu davası mahiyetinde görüldüğü, suçlunun cezalandırılması veya affedilmesi konusunda tek yetkili merci olarak devlet tanındığı, suç mağduruna bu konuda herhangi bir söz hakkı tanınmadığı için, cinayetlerde suç mağdurlarının hakkı büyük ölçüde ihlâl edilmeye başlanmıştır. Halbuki bir cinayette, öncelikli olarak mağdur olan, maddeten ve mânen yıkıma uğrayan, öldürülen kimsenin yakınlarıdır. "Ateş düştüğü yeri yakar" atasözümüz bu gerçeği vurgulayıcı niteliktedir. Ölenin yakınları için hukukun tanıdığı tazminat hakkı ise çok sınırlı kalmakta, hele suçlunun birkaç yıl hapis cezasıyla cezalandırılması veya rastgele çıkacak bir af kanunuyla affedilmesi halinde, alınacak tazminat da anlamını yitirmektedir. Bu durum haliyle kişileri, devletin ve kanunun vermediği cezayı şahsen verme ve suçludan şahsen intikam alma gibi bir yanlışlığa sevketmektedir. Suç mağduru, şahsen intikam almakla kendini hem savcı hem hâkim hem de infazcı yerine koymakta, böyle bir durum da bir yandan hukuk düzeninin ihlâline ve maksadı aşan ölçüsüz tepkilere, diğer yandan sonu gelmez karşı cinayetlerin başlamasına ve suçsuz kimselerin haksız yere öldürülmesine yol açmaktadır. Halbuki hukuk güvenliğinin lüzum ve önemini benimseyen her hukuk düzeninde suçlunun âdil, objektif ve tarafsız delil ve ölçülere göre devlet tarafından yargılanması esastır.

İslâm dininin ilke ve hükümleri, hiçbir kan davasını haklı görmez. Ancak toplumda kan davasının önlenmesi için, halkın eğitilmesi, hukuk düzenine, devletin kanunlarına ve tarafsız mahkemelere güvenmesi ne kadar gerekli ise, devletin ve kanun koyucunun da cinayetleri suç mağdurunu ve mâşerî vicdanı tatmin edici ölçüde cezalandırması, bu konuda suç mağdurlarının haklarını gözeten âdil ve hakkaniyeti gözeten bir yargılama ve cezalandırma politikası izlemesi de o kadar önemlidir.

C) İntihar

Yaratılanlar arasında şerefli bir yere sahip olan insanın yaşama hakkı da, Allah tarafından lutfedilmiş en temel haktır. Dünyaya yaratanını tanıma ve O'nun gösterdiği çizgide hayatını sürdürme amacıyla gönderilen insanın, dünyaya gelmesi de dünyadan ayrılması da elinde ve yetkisinde olmayıp bu durum ilâhî iradenin ve düzenin bir parçasını teşkil eder. İnsanın elinde olan, yaşadığı sürece yaratanını tanıma ve O'na kulluk etme ve böylece O'nun katındaki değerini artırmadır.

İslâm düşüncesine göre temel haklar, kişilerin özleri itibariyle sahip olduğu ve üzerinde her türlü tasarruf yetkilerinin bulunduğu haklar olmayıp, Allah'ın insanlara bahşettiği ve belli kayıt ve şartlarla kullanımını insana devrettiği birer emanet hükmündedir. Yaşama hakkı da böyledir. İslâm inancı rengi, ırkı ve sosyal konumu ne olursa olsun her insanın hayatını dokunulmaz bir değer olarak kabul edip insan hayatına yönelik her türlü saldırı ve tehlikeyi en etkili şekilde önlemeye çalışır. Savaş, adam öldürme, isyan ve ihtilâl, evlinin zinası gibi toplumsal düzeni kökünden sarsacak olumsuz gelişmeler olmadığı sürece insanların yaşama hakkına müdahaleyi doğru bulmaz. İslâm'da inançsızlığın (küfür) tek başına savaş ve ölüm sebebi sayılmaması da bu anlayışın sonucudur. Bu nedenledir ki İslâm, kişilere yaşama haklarını kendi elleriyle yok etme demek olan intihar hakkını da vermemiş, bunu büyük günahlar arasında saymış, inancı ve ameli ne olursa olsun bu kimselerin sırf intihar etmiş olması sebebiyle âhirette büyük bir cezaya çarptırılacağını bildirmiştir.

Kur'an'da bir kimseye hayat vermenin âdeta bütün insanlara hayat verme gibi yüce bir davranış, bir cana kıymanın da âdeta bütün insanları öldürme gibi ağır bir suç ve günah olduğu belirtilir (el-Mâide 5/32). Âyetin bu ifadesine hangi sebeple olursa olsun intihar etmek isteyenler de dahil görünmektedir. Hz. Peygamber de konuyla ilgili olarak uçurumdan atlayarak, zehir içerek veya öldürücü bir aletle kendini öldüren kimsenin cehenneme

gireceğini ve sürekli olarak orada kalacağını buyurarak (Buhârî, "Tıb", 56) birkaç örnek üzerinde intiharın büyük günah olduğuna ve acı sonuçlarına dikkat çekmiştir. Çünkü sıkıntılara göğüs germek, acıya ve kedere karşı sabır göstermek, şartlar ne derece kötü olursa olsun Allah'a olan inanç ve güveni yitirmemek müslümanın temel karakteri ve ilkesi olmalıdır. Üstelik bu yolda gösterilen sabır ve mücadelenin Allah katında büyük bir ecri ve değeri vardır. Kur'an'da hayatta karşılaşılan sıkıntı ve problemlerin birer sınav aracı olduğu, bunlara karşı sabır ve metanet gösterildiğinde iyi müslüman olunacağı sıkça hatırlatılır (el-Bakara 2/155,177; el-Hac 22/35). Öte yandan Allah'ın belli bir amaç doğrultusunda kullanması için insana verdiği yaşama hakkına insanın müdahale etmeye ve bu konuda kendini yetkili görmeye hakkı olmadığı gibi, büyük bir nankörlük olarak da değerlendirilir.

Bütün bu gerekçeler sebebiyle İslâm bilginleri intiharı büyük günahlar arasında saymışlar, intihar edenin ölüm sonrası hayattaki durumunu gerçekte sadece Allah'ın bileceğini ifade etmelerine rağmen bu konuda da bazı açıklamalarda bulunmuşlardır.

Kişinin, ölüme yol açan bazı kusurlu davranışları yapmasının intihar yasağı çerçevesine girip girmediği de yine İslâm bilginleri arasında sıkça tartışılan bir konudur. Kişinin hayatını sürdürecek ölçüde yeme ve içmesi farz olup, bundan kaçınarak "ölüm orucu" tutması intihar hükmünde görülmüştür. Çünkü ölüme yol açabilecek bir açlık tehlikesinde İslâm, haram gıdaların bile yenilip içilmesine müsaade ederek insan hayatını korumayı ve kurtarmayı esas almıştır. Kişinin içinde bulunduğu tehlikeden kurtulmak için çaba sarfetmeyerek ölümü istemesi de bir bakıma intihar sayılmıştır. Buna karşılık tek başına düşman saflarına saldırmada olduğu gibi, kendini ölme ihtimali yüksek olan bir tehlikeye atması, başka birini zorla, parayla veya rica ile kendini öldürmeye ikna etmesi gibi durumların, ölen şahıs açısından intihar sayılıp aynı derecede haram ve günah olup olmadığı ise tartışmalıdır. Ancak bu tür davranışların fâil açısından haram ve cinayet sayılacağı açıktır. Bu sebeple umutsuz ve acı çeken hastanın tıbbî müdahalenin bir parçası olarak öldürülmesi de (ötanazi) dinî prensipler açısından tasvip edilemez.

İslâm bilginleri intihar eden müslümanın, intiharı sebebiyle âhirette çok çetin ve şiddetli bir azap göreceğini, hatta cehennemde ebedî olarak kalacağını ifade etseler de, intihar edenin imandan çıktığını ve kâfir olduğunu söylememişlerdir. Çünkü iman ve küfür davranış bozukluğuyla değil inanç ve düşünce ile alâkalıdır. İntihar edenin inanç durumu ise kendisi ile Allah arasındaki bir meseledir. İntihar eden müslüman, diğer müslüman cenazelerinde

olduğu gibi yıkanır, kefenlenir, cenaze namazı kılınır ve müslüman mezarlığına gömülür. İslâm hukukçularının çoğunluğunun görüşü bu yöndedir. Çünkü kelime-i tevhidi söyleyen herkese yaşadığı sürece, öldüğünde, mezara gömülünceye kadarki işlemlerde müslüman muamelesi yapmak, bundan ötesini Allah'a havale etmek gerekir. Bazı İslâm bilginleri ise, Hz. Peygamber'in intihar eden bir kimsenin cenaze namazını kıldırmayışından (Müslim, "Cenâiz", 37) hareketle, intihar eden kimsenin cenaze namazını devlet başkanının kıldırmayacağı fakat halktan birinin kıldırabileceği görüşündedir. Resûlullah'ın bu uygulaması, tıpkı borçlu olarak ölenlerin cenaze namazını kıldırmayışında olduğu gibi, müslümanları konunun hassasiyeti hakkında uyarmaya ve eğitmeye yönelik bir önlem ve yöntem olarak değerlendirilebilir.

İslâm insana yaratılışı, yaşama amacı ve hayat sonrası âlem hakkında doyurucu, tutarlı ve bütünlük taşıyan bir inanç ve bilgi sunduğu, hayatın acı ve tatlı her yönüne ayrı bir anlam vererek müslümanın bilgi ve iradesini bu yönde hazırlayıp eğittiği için, müslüman toplumlarda intihar olayları yok denecek kadar azdır. Ancak İslâm bilinç ve inancının zayıfladığı, İslâm'ın insanla ve dünya hayatıyla ilgili temel mesajının iyi kavranamadığı kesimlerde, cinsel bunalım, aşk, ihanet, yoksulluk, işsizlik, sakatlık, yakınını kaybetme gibi olaylar insanların yıkılmasına, hayata küsmesine ve neticede intiharlara kolayca yol açabilmektedir. İçki ve uyuşturucu madde kullanımı da intiharları kolaylaştırıcı bir ortam oluşturmaktadır. Hayatın da, insanlar arası ilişkilerin acımasız bir maddî çıkar kavgasına dönüştüğü, dinin insanı yönlendirme ve eğitme gücünün iyice zayıfladığı, çoğu zaman da insanı hayata bağlayan değer ve amaçların anlamını yitirdiği Batı toplumlarında intiharın oranı müslüman toplumlara göre bir hayli yüksektir. İntiharların Batı'da bilgisiz halk kesiminden ziyade entelektüel çevrede daha yaygın olması da konunun eğitim ve kültürden çok inançla ilişkili olduğunu göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

D) İffet ve Namusa Saldırı

İffet denince, insanın arzularının baskısına karşı koyarak, Allah ve insanlar nezdinde kendisini küçük düşürücü davranışlardan sakınmasını sağlayan ahlâkî erdem ve yetişkinlik kastedilir. Irz da, genel anlamıyla insanın ve yakın çevresinin şeref ve itibar kaynağı olan, mânevî kişiliğini oluşturan değerler bütününü, özel ve dar anlamıyla ise cinsiyet alanındaki iffet ve namusunu ifade eder.

İslâm dininde her iki anlamıyla da iffet ve namus, kişilerin en temel haklarından olup, bunlara yapılan saldırılar suç ve günah sayılarak dünyevî ve uhrevî müeyyidelere konu edilmiştir. İslâm'da zinanın ve zinaya götüren yolların yasaklanması, örtünmeyle ilgili emir ve düzenlemeler esasen hem kişilerin iffet ve namuslarını hem de toplumsal ahlâkı korumaya mâtuf tedbirlerdir. Dinin zina yasağı ve bu konudaki koruyucu tedbirleri daha önce ele alındığından burada kişilerin iffet ve namusuna dil uzatma (kazf) suçuna temas edilecektir.

Dinî ve ahlâkî yönden günah sayılan davranışlar, hukuk düzeni tarafından da belli derecede cezalandırılarak topluma kıvamını veren bu üç kurum arasında sağlam bir bağlantının kurulması gerekir. Bu sebepledir ki İslâm hukukunda iffet ve namusun önemi, aile kurumunun kutsallığı sebebiyle "zina iftirası" ağır bir suç sayılmış, Kur'an ve Sünnet'te cezası (hadd-i kazif) seksen celde (sopa) olarak belirtilmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de şöyle buyurulur: *"Namuslu kadınlara zina isnadında bulunup sonra (bunu ispat için) dört şahit getiremeyenlere seksener sopa vurun ve artık onların şahitliğini asla kabul etmeyin. Onlar tamamen günahkârdırlar. Ancak bundan sonra tövbe edip ıslah olanlar müstesnadır. Allah çok bağışlayıcı ve merhametlidir"* (en-Nûr 24/4). Buna göre zina iftirası suçu, iffetli bir kimseye zina isnat edilip, zina suçunun ispat şartı olan dört şahidin getirilememesi halinde söz konusu olur.

İslâm hukukunda, özellikle vazgeçilmez değerlerin (zarûriyyât) korunmasına yönelik olarak ağır cezalar tertip edilmiş olan zina gibi suçların ispatında objektif kriterler kullanılmış ve suçlar belli bir aleniyet kazanmadan cezaî takibata uğratılmamıştır. Bu tutum aile kurumunun yıpratılmasını, insanların iffet ve namusunun kolayca kirletilmesini önleyen ciddi bir önlemdir. Gerçekten insanlar ırz ve namus konusunda çok hassas olduğundan, diğer bir ifadeyle insanların iffeti lekesiz, temiz ve beyaz bir zemine benzediğinden, bu alanda yapılan her dedikodu fevkalâde etkili olur ve bu dedikodulara konu olan şahıs açısından telâfisi imkânsız mağduriyetler doğar. İslâm bu tür dedikodulara fırsat vermemek, şüphe ve zanna dayalı hüküm vermeyi önlemek için böylesine ağır bir isnatta bulunulabilmeyi sıkı ispat şartlarına bağlamış, kesin delille ispat edilmenin mümkün olmadığı durumlarda susulmasını, şahsî kanaat ve bilgilerin gizli tutulmasını istemiştir.

Namus ve iffeti hedef alan zina iftirası dışında kalan diğer bühtân ve iftiralar da Kur'an ve Sünnet'te yasaklanmış, kınanmış ve mesuliyeti gerektireceği ifade edilmiş ise de herhangi bir ceza şekli öngörülmemiş, bu konuda

gerekli tedbirleri almak toplumların inisiyatifine bırakılmıştır. Böyle olunca her bir toplumun, huzur ve bütünlüğünü koruyabilmek için kendi dönemlerinin ve toplumlarının şartlarına da uygun bazı hukukî düzenlemelere gitmeleri ve değişik çözümler geliştirmeleri mümkün ve gereklidir. Zira dürüst kimseleri yıpratıcı, toplumsal huzuru bozucu dedikoduların, yalan yanlış haber ve iftiraların önlenmesini, sadece dinin ve sosyal ahlâkın yaptırım usulüne bırakmak doğru olmaz. Hukuk düzeninin de bu konuda destekleyici birtakım önlemler alması daima büyük önem taşır.

E) Kişilik Haklarına Saldırı

Bir kimsenin ve ailesinin başkalarınca saygı duyulması beklenen ve gereken mânevî kişiliği, şeref ve haysiyeti dinî literatürde **ırz** terimiyle ifade edilir ve bu insanın temel haklarından birini teşkil eder.

Kur'ân-ı Kerîm'in pek çok âyetinde hem kişinin kendi mânevî kişiliğini koruyup geliştirmesi, hem de başkalarının mânevî kişiliğine, şeref ve haysiyetine saygılı olması emredilir. Meselâ Hucurât sûresinin 10-13. âyetlerinde şöyle buyurulur: *"Müminler ancak kardeştir. Öyleyse kardeşlerinizin arasını düzeltin ve Allah'tan korkun ki esirgenesiniz. Ey müminler, bir topluluk diğer bir topluluğu alaya almasın. Belki de onlar, kendilerinden daha iyidirler. Kadınlar da kadınları alaya almasınlar. Belki onlar kendilerinden daha iyidirler. Kendi kendinizi ayıplamayın, birbirinizi kötü lakaplarla çağırmayın. İmandan sonra fâsıklık ne kötü bir isimdir. Kim de tövbe etmezse işte onlar zalimlerdir. Ey iman edenler, zannın çoğundan kaçının. Çünkü bazı zanlar vardır ki günahtır. Birbirinizin kusurunu araştırmayın. Birbirinizi çekiştirmeyin. Biriniz ölmüş kardeşinin etini yemekten hoşlanır mı? (Elbette hoşlanmaz) tiksinirsiniz. O halde Allah'tan korkun. Şüphesiz Allah tövbeyi çok kabul edendir, çok esirgeyicidir. Ey insanlar, doğrusu biz sizi bir erkekle bir kadından yarattık. Birbirinizle tanışmanız için sizi kavimlere ve kabilelere ayırdık. Muhakkak ki Allah yanında en değerli olanınız, O'ndan en çok sakınanınızdır. Şüphesiz Allah her şeyi bilir, her şeyden haberdardır."*

Hz. Peygamber de insanların kişilik haklarına saygılı olmayı sıkça öğütlemiş, aykırı davrananları sert bir şekilde kınamış, kul hakkı ihlâlinin, hakkı ihlâl edilen affetmedikçe kimse tarafından affedilemeyeceğini belirtmiştir. Meselâ Vedâ hutbesi adıyla bilinen tarihî konuşmasının bir yerinde, *"Ey insanlar, sizin kanlarınız, mallarınız, kişilikleriniz (ırz) rabbinize kavuşuncaya kadar birbirinize haramdır (dokunulmazdır, toplumun sorumluluğu ve hukukun güvencesi altındadır)"* buyurmuş (Buhârî, "Hac", 132; "Hudûd", 9), bir

başka hadiste de insanın üç temel dokunulmaz hakkı olarak hayat hakkı, mülkiyet hakkı ve mânevî kişilik hakkı söz konusu edilmiştir (Müslim, “Birr”, 32; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 35).

İslâm’ın insanın dünya ve âhirette mutlu olmasını hedef aldığı, emir ve yasakları da bu gayeyi sağlamaya mâtuf olduğu, toplumsal huzur ve barışı kurmanın yolunun da insanların birbirine saygılı olmasından geçtiği unutulmamalıdır. Zina iftirası ve kişilik haklarına yapılan diğer saldırılar hakkında Kur’an’da yapılan açıklamalar, toplumları kişilik haklarına yapılan haksız saldırıları önleyici tedbirleri alma konusunda duyarlılığa ve göreve çağıran örneklendirmelerdir. Çünkü, kişilik haklarına saygı duyulmasının dinî bir vecîbe, bu hakka yapılan haksız saldırının haram ve günah olması olayın dinî ve ahlâkî boyutu olup bu yeterli olmaz. Hukuk düzeninin de buna paralel bir politika izlemesi gerekir. Öte yandan, toplu yayın imkân ve araçlarının arttığı, insanların çok kolay bir şekilde iftira ve karalama kampanyasının kurbanı olabildiği, tekziplerin ve karşı yayınların yetersiz kaldığı günümüzde kişilik haklarına yapılan saldırıların önlenmesi de, mağdurun haklarının korunması da ayrı bir önem kazanmıştır. Hatta bu konuda mağdurun ihlâl edilen kişilik hakkının telâfisi çoğu defa imkânsız olduğundan haksız saldırıları önleyici tedbirler daha bir önem kazanmıştır.

F) Sarhoşluk

Kur’ân-ı Kerîm’de, *“Ey iman edenler! İçki (hamr), kumar, putlar, şans okları şeytan işi birer pisliktir. O halde bunlardan kaçının ki kurtuluşa eresiniz”* (el-Mâide 5/90) buyurularak şarabın içilmesi haram kılınmış, Kur’an’ın bu hükmünden ve Hz. Peygamber’in özel açıklamalarından sarhoş edici diğer içki türlerinin de bu haramın kapsamında olduğu anlaşılmıştır. Konunun içki türlerinin haramlığıyla ilgili fıkhî boyutu daha önce ele alınmıştı. Sarhoşluğun hukukî sonuçları ise, sarhoşluğun mubah veya haram yolla oluşuna göre farklılık arzeder.

Dinen haram kılınan sarhoşluk, bilerek ve isteyerek içki içme suretiyle sarhoş olmadır, yani iradî sarhoşluktur. Bazı ilâçların veya meşrû olan bazı içecek ve yiyeceklerin alınması, zorlanarak içki içirilmesi yahut da susuzluktan ölecek dereceye gelip başka içecek bulamayan kimsenin içki içmesi durumunda meydana gelen sarhoşluk ise mubah yolla sarhoşluk olarak nitelendirilir. Bu yoldan sarhoş olan kişiler, uyuyan ve baygınlara uygulanan hükümlere tâbidirler. Kendilerine bedenî ceza uygulanamayacağı gibi, boşama, alım satım gibi tasarrufları da geçerli olmaz. Ancak başkalarına

verdikleri zararları tazmin ile mükellef tutulurlar. Çünkü tazminat, yaptıkları fiillerin cezası değil, verdikleri zararların bedel ve karşılığıdır; bu konudaki hükümler vücûb ehliyetine dayandırılmaktadır.

Bile bile içki ve benzeri maddeler alınarak meydana gelen sarhoşluk ise dinî literatürde "haram yolla sarhoşluk" olarak adlandırılır. Bu nevi sarhoşluk eda ehliyetini ortadan kaldırmaz. Bu yoldan sarhoş olan kişi şer'î hükümlerle yükümlü olduğu için dinî vecîbelerini vaktinde yerine getirmediğinden ötürü günahkâr olur. Alım satım gibi hukukî tasarrufları geçerlidir. Çünkü kendi iradesi dışında aklî melekelerini kullanma imkânını yitirmiş değildir, aksine kendi isyankâr davranışı ile hitabı anlama kabiliyeti geçici olarak ortadan kalkmıştır. İşte bu yüzden haram olan bu fiili işlemekten menetmek ve işleyeni cezalandırmak için ibadetleri vaktinden sonraya bırakmasının günahına katlanma ve namaz, oruç gibi kazâsı mümkün olan ibadetleri kazâ etme yükümlülüğü uhdesinde bırakılmıştır. Bu yoldan sarhoş olan kişi, adam öldürme, zina gibi bedenî cezayı gerektiren bir suç işlediğinde, sarhoş olması bu cezaları düşürmez ve sarhoşluk, suçlunun cezalandırılmasında hafifletici bir sebep kabul edilmez. Bu görüş Hanefîler başta olmak üzere, ekseri Mâlikîler, Şâfiîler ve Hanbelîler tarafından benimsenmiştir.

Dört mezhebe mensup bir kısım İslâm hukukçuları ise, geçerli bir irade bulunmadığını ileri sürerek sarhoşun sözlü tasarruflarının geçersiz sayılması gerektiğini savunmuşlardır. Hz. Osman, Ömer b. Abdülazîz gibi bazı sahâbe ve tâbiîn müctehidleri ile Tahâvî ve Müzenî, İbn Kayyim gibi fakihler sarhoşun sözlü tasarrufları içinde özellikle boşamasının geçersiz olacağı kanaatindedir. Zira sarhoşun boşama beyanının geçerli sayılması sarhoştan çok onun eşini ve aile efradını cezalandırma anlamı taşır. Bu görüş Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'den de rivayet edilmiştir. Öte yandan, ilk dönem müctehidlerinden Osman el-Bettî ve Zâhirî mezhebi fakihlerine göre, sarhoş, temyiz kudretinden yoksun olduğu için sözlü tasarruflarına hukukî sonuç bağlanamayacağı gibi suç sayılan fiilleri için bedenî cezaya da çarptırılamaz. Kendisine sadece içki içme cezası uygulanır.

Bu sebeple de İslâm hukukunda içkinin kötülüğü konusunda insanları bilgilendirme ve toplumda alenî sarhoşluğu önleme yönünde bir dizi tedbirden söz edilmiştir. Şarap içenlerin veya diğer içkileri içip sarhoş olanların bu fiilleri belli ölçüde aleniyet kazandığında bazı hukukî ve cezaî yaptırımlara muhatap olmaları da bu tedbirler arasındadır. Ancak fıkıh bilginleri sarhoşluk için öngörülen hukukî ve cezaî yaptırımların, sarhoşluğun hangi derecesinde uygulanması gerektiği konusunda farklı görüş ve ölçüler ileri sürmüşlerdir.

İslâm dininin içkiyi yasaklamasının birçok yarar ve hikmeti vardır. İlgili âyette de ifade edildiği gibi, sarhoşluk insanlar arası ilişkileri bozmakta, toplumda kin ve düşmanlığı, hayasızlığı körüklemekte, aklî dengeyi bozarak insanların iradelerini zayıflatmakta, onur ve kişiliğini zedelemekte, sonu gelmez bir bağımlılığın içine sürüklemektedir. Konuyu sadece yasal tedbir ve cezalarla önlemenin imkânsızlığı ortadadır. İnsanları içki içmeye sevkeden ortam ve şartların, bilgisizlik ve eğitimsizliğin, sosyal ve ekonomik sıkıntıların iyileştirilmesi, insanlara ayıp ve günah kavramlarının öğretilmesi, içki içmenin normal, hatta çağdaş ve entelektüel bir tercih olduğu şeklindeki ön kabul ve propagandaya karşı mücadele verilmesi, birey kadar toplum ve devletin de bu konuda ciddi ve kararlı bir politika izlemesi ve dinî öğretinin desteğini yanına alması şeklinde sıralanabilecek bir dizi tedbir ve çaba içkiyle mücadelede vazgeçilmez bir önem taşımaktadır.

G) Hırsızlık

“Başkasına ait bir malı korunduğu yerden sahibinin bilgisi dışında gizlice almak” demek olan **hırsızlık**, mala ve mülkiyet hakkına karşı işlenen temel suçlardan biridir. Alın terinden ve meşrû kazançtan doğan servetin korunması İslâm’ın temel ilkeleri arasındadır. İslâm emeği ve mülkiyeti kutsal saymış, mülkiyete haksız olarak el uzatmayı cezalandırmıştır. Bu itibarla bütün ilâhî dinlerde ve hukuk düzenlerinde olduğu gibi İslâm’da da hırsızlık hem hukuk düzeni açısından suç, hem de dinen ve ahlâken büyük günah ve ayıp sayılmıştır.

Kur’an’da, *“Hırsızlık eden erkek ve kadının, yaptıklarına karşılık Allah’tan bir ceza olarak ellerini kesin”* (el-Mâide 5/38) buyurulur. Hz. Peygamber’in tatbikatı da bu yönde olmuştur. Ceza Kur’an’da açıkça zikredildiği, Hz. Peygamber tarafından da böylece uygulandığı için İslâm ceza hukukunda hırsızlık had suçları arasında, uygulanacak ceza da (hadd-i serika) had cezaları arasında yer alır. Ancak İslâm hukukçuları suç ve cezada kanunîliği, adalet ve hakkaniyeti temin gayesiyle hırsızlık suçunun hangi şartlarda işlenmiş sayılacağı, cezanın uygulanabilme şartları, tekerrür, zorlama ve af gibi durumların cezaya etkisi konularını ayrı ayrı tartışmışlar ve bu konuda zengin bir hukuk doktrini oluşmuştur. Özetle, hırsızlık suçunun tam oluşması için açlık, zaruret, zorlama gibi, hırsızlık suçunu işlemeyi kısmen veya tamamen mâzur gösterecek bir mazeretin bulunmaması, suçun bilerek ve istenerek işlenmesi, fâilin cezaî ehliyetinin bulunması, çalınan malın hukuken koruma altında olması ve belli bir miktardan fazla olması gibi şartlar aranmıştır.

İslâm hukukunda cezalar, suçu önlemek için gerekli ön tedbirler alındıktan sonra uygulanma imkânı bulan nihaî ve zorunlu müdahale niteliğindedir. Buna göre, İslâm'ın temel amacının, bazı kimseleri cezalandırmak değil, aksine hırsızlık suçunun işlenmesine imkân bırakmayacak önlemleri almak, iktisadî ve sosyal gelişmeyi ve dengeyi sağlamak, insanları eğitmek ve yönlendirmek olduğu burada tekrar hatırlanmalıdır. Toplumda bütün bu çabaların başarılı olması, dinî eğitim ve öğretimin, toplumun genel ahlâkî değerlerinin, buna ilâve olarak yasal düzenlemelerin ve izlenen resmî politikanın birbiriyle uyumlu olması vazgeçilmez bir önem taşır.

H) Gasp ve Yağma

İslâm'ın koruduğu ve dokunulmaz saydığı mülkiyet hakkına karşı işlenen haksız fiillerden biri de gasptır. **Gasp**, başkasına ait bir malı zor kullanarak alma demektir. Bu yönüyle hırsızlıktan ayrılır. Hanefî doktrininde gasp, daha geniş ve teknik bir açıklamayla, "Taşınabilir, hukukî ve ekonomik değeri bulunan bir mal üzerinde, sahibinden izinsiz olarak alenen ve kuvvete dayanarak haksız zilyedlik kurmak" şeklinde ifade edilmektedir.

Dinin ve hukukunun korunmasını ilke edindiği ve emrettiği beş temel değer arasında mülkiyet hakkı da bulunmaktadır. Bir hadislerinde Hz. Peygamber, *"Malı uğruna ölen şehiddir"* (*Müsned*, II, 221-222) diyerek, mülkiyet hakkının değerini ve bu hakkın korunmasının kutsallığını oldukça veciz bir şekilde ifade etmiştir. Hangi şekillerde olursa olsun mülkiyet hakkına yapılan tecavüz yasaklanmış ve bu tecavüze uhrevî ceza yanında bir de dünyevî ceza takdir edilmiştir.

Diğer birçok suçta olduğu gibi gasbın da, biri uhrevî diğeri dünyevî olmak üzere iki hükmü vardır. Gasbın uhrevî hükmü, günah işlemiş olmak ve bu yüzden cezayı hak etmektir. Çünkü, gasp bilerek yapılan bir mâsiyettir ve mâsiyet cezalandırılma sebebidir. Hz. Peygamber bir hadislerinde, *"Kim bir karış toprak gasbederse, Allah kıyamet gününde onu yedi kat yerden kafasına geçirir"* (Buhârî, "Bed'ü'l-halk", 2; Müslim, "Müsâkāt", 30; Tirmizî, "Bey'at", 21) buyurmuştur.

Gasbın dünyevî hükmü de, genel hatlarıyla şöyle özetlenebilir: Prensip olarak, haksız şekilde ele geçirilen bir şeyin, mümkün mertebe aynen iade edilmesi gerekir. Eğer gasbedilen malda şeklen ve hükmen veya sadece hükmen bir değişiklik olmuşsa artık malın iadesi imkânı ortadan kalkar ve tazmin (ödeme, ödetme) cihetine gidilir. Tazmin, malın durumuna göre, mislini veya kıymetini ödemek suretiyle yapılır. Gasbeden şahıs gasbedilen

malın telef olduğunu ispat etse bile tazmin etme sorumluluğundan kurtulamaz. Gasbedilen malın sel veya deprem felâketinde telef olması böyledir.

Gasbedilen mal tazmin ettirilirken, gasp ile ödeme zamanı arasındaki geçen sürenin hangi noktasının dikkate alınacağı hususu doktrinde tartışmalıdır. Çoğunluk Hanefîler'e göre, ödemede, malın gasbın ilk yapıldığı zaman ve yerdeki değeri dikkate alınır ve ödenecek tazminat buna göre belirlenir. Şâfiîler'e göre ise, gasp ile tazmin süresi arasında malın ulaştığı en yüksek piyasa değeri dikkate alınır ve tazmin buna göre yaptırılır.

Bu arada, gasp süresi içerisinde maldaki artışların da mal sahibine iade edilmesi gerektiği genelde kabul edilmekle birlikte, bu süre zarfında gasbedilen malın potansiyel yararının, yani gasbeden kişi fiilen bu menfaatten istifade etmiş olsun veya olmasın mahrum kalınan yararın tazmin konusu olup olmayacağı tartışılmıştır. Hanefîler prensip olarak menfaatin tazmini cihetine gitmezken, Mâlikîler, gasbedenin fiilen bundan istifade etmiş olması şartıyla emsal menfaatin tazmin ettirileceğini ileri sürmüşlerdir. Şâfiîler ise, gasbedenin istifade edip etmemesine bakmaksızın malın menfaatinin tazmin ettirileceği görüşündedirler.

Gāsıbın, gasbettiği malı aynen iade etmesi veya o malı tazmin etmesi hiçbir surette onu uhrevî sorumluluktan kurtaramaz. Çünkü, gasbeden hem bir yasağı çiğnemiş hem de toplumsal bir suç işlemiştir. Kural olarak, mal her insan için değerlidir ve herkesin malı korunmaya lâyıktır. Toplum fertlerinin birbirlerinin mallarına göz dikmesi ve onu meşrû olmayan yollarla ele geçirmeye çalışması, fertlerin ve dolayısıyla toplumun huzurunu kaçırır. Gasbeden kişi, aldığı malı ödemekle, mal sahibinin hakkını belki yerine getirmiş olur; fakat bu hareketiyle toplum düzenini zedelemiş olacağı da gözden uzak tutulmamalıdır. Bu yüzden toplumların mülkiyet hakkına yapılan bu tür saldırıları cezalandıracak yasal düzenlemelere gitmesi gerekli olduğu kadar kaçınılmazdır da.

Günümüzde kamu arazilerinin, özellikle ormanlık alanların, vakıf mallarının, kimsesiz ve güçsüz kimselerin arazilerinin Allah ve âhiret korkusu olmayan, dinî hassasiyeti, kanun ve kul hakkı telakkisi ve insanlardan utanma duygusu bulunmayan kimselerce açıktan açığa gasbedildiği, bunlardan büyük gelirler elde edildiği ve bu kimselerin çeşitli siyasal ve toplumsal zaaflar sebebiyle gerektiği şekilde takibata uğramadığı da bir gerçektir. Bu şekilde ele geçirilen mallar fıkhen hiçbir zaman gasbedenin mülkiyetine geçmediği, daima mesuliyeti ve utancı mûcip bir davranış olarak görüldüğü gibi, fakihler gasbedilen arazide kılınan namazın câiz olup olmadığını bile

tartışmışlardır. Dinî hassasiyetin yitirilmesine ilâve olarak kamu otoritesinin zaaf ve çelişki içinde olması da bu gasp ve yağmanın kamu düzenini bozacak, şehirleşmeyi ve çevre düzenini, hatta toplum sağlığını tehdit edecek düzeye varmasına yol açmaktadır.

I) Haksız Fiil

Haksız fiil denince, hukuka aykırı olarak bir kimsenin şahsına veya mal varlığına zarar veren fiil kastedilir. Şahsa yani bir kimsenin canına ve vücut bütünlüğüne yönelik olanlar, daha önce ifade edildiği gibi, hem büyük günahlardan sayılmış hem de ağır suçlar arasında görülerek bazı maddî müeyyidelerle cezalandırılmıştır.

Mala yönelik haksız fiillerin başında, bir kimsenin malını gizlice almak demek olan hırsızlık, zorla almak demek olan gasp ve eşkıyalık gelir. "Başkasının malını hukuka aykırı biçimde tahrip etmek" demek olan **itlâf** da bir diğer haksız fiil örneğidir. Başka konular üzerinde yeterince durulduğu için burada sadece itlâftan ana hatlarıyla söz edilecektir.

Başkasının malına haksızlıkla zarar vermek dinen günah, ahlâken ayıp, hukuken de suçtur. Kamu güvenliğini ve düzenini bozduğu için dünyada, dinin bir emrinin ve kul hakkının ihlâli olduğundan âhirette ağır bir sorumluluğu gerektirir. Başkasının malına dolaylı zarar verme, meselâ küçük çocukların ve hayvanların zarar vermesi, hatta kuyu, inşaat vb. sebebiyle meydana gelen zararlar da itlâf kapsamındadır. Zarara uğayan mâsum olduğu sürece, zarara doğrudan veya dolaylı şekilde zarar veren bu zararı ödemekle yükümlüdür. Meselâ küçük çocuğun velisi, hayvanın sahibi, kuyunun sahibi, belli durumlarda işçinin işvereni bunların sebep olduğu zararı öderler. Esnaf ve sanatkârlar da, müşterinin malını koruyup gözetmekle mükellef olup, doğrudan kusurları olsun veya olmasın, müşterinin malına ulaşan zararı tazmin etmekle yükümlüdürler.

Malın tazmininde mislî mallar, yani ölçü ve tartıya tâbi mallar misliyle, değilse kıymetiyle ödenir.

Haksız fiil ve sonuçları konusunda İslâm hukukçularının ana hatlarıyla ifade edilen bu görüşleri, toplumsal huzur, güven ve barış ortamının kurulabilmesi ve korunması, kul hakkı ihlâllerinin önlenmesi açısından uyulması gerekli tesbit ve önerilerdir.

J) Haksız İktisap

Toplumsal huzuru ve güvenliği tehdit eden bir diğer yanlış davranış da haksız iktisaptır. Bu tabirle, hukukî bir sebebe dayanmadan bir şahsın mal varlığının başkası aleyhine çoğalması kastedilir.

İslâm hukuku şahıslar arası hukukî ve medenî ilişkilerde rızâ pensibine büyük önem vermiş, izni ve rızâsı bulunmadan bir kimsenin malında tasarrufta bulunmayı, ondan kazanç sağlamayı yasaklamıştır. Meşrû bir sebebe dayanmaksızın bir mal edinme sadece yasaklanmakla kalmamış, Hz. Peygamber tarafından, *"Hiçbiriniz kardeşinin herhangi bir malını ciddi olarak veya şaka yoluyla almasın. Biriniz arkadaşının bir değneğini bile alsa onu iade etsin"* (Ebû Dâvûd, "Edeb", 93; Tirmizî, "Fiten", 3), *"Bir şeyi alan el, onu hak sahibine vermediği sürece tazminle mükelleftir"* (Ebû Dâvûd, "Büyû'", 90) buyurarak haksız şekilde iktisap edilen şeylerin hak sahibine iadesi de istenmiştir.

İslâm hukukçularının üzerinde durduğu haksız iktisap türleri olarak; borç olmayan bir şeyin ödenmesi, başkası adına zarureten yapılan ödemeler, meselâ ortak malı veya başkasının malını korumak için yapılan ödemeler, akid olmadan ve bir ücret kararlaştırılmadan bir kimseyi çalıştırma, evinde oturma, arazisini ekip biçme, iki malın birbirine karışması veya bitişmesi gibi örnekler sayılabilir. Bu ve benzeri durumlarda başkasının malını veya yararını hukukî bir sebep bulunmadan iktisap eden kimsenin, aldığı şeyi hak sahibine iade etmesi dinî ve hukukî bir borçtur. Bu şekilde malı eksilen kimsenin de bunu talep hakkı vardır. Böyle durumlarda yargı daha çok zâhirî delillere göre hareket ettiği için, mağdur taraf çoğu zaman yargı yoluna gidemez veya hakkını ispat edemez. Fakat malına haksız kazanç karıştığına inanan kimsenin, yargı kararına bakmaksızın bu hakkı sahibine iade etmesi gerekir. Bile bile bunu yapmazsa, başlangıçta olmasa bile sonuçta gāsıp hükmünü alır, malına haram karıştırmış olur.

AİLE HAYATI

Bölüm 15

Onbeşinci Bölüm

Aile Hayatı

I. İLKE ve AMAÇLAR

Kur'ân-ı Kerîm, erkek ve kadının bu dünyadaki yalnızlığının karşı cins ile giderildiğini belirtmektedir: *"Size onlar sayesinde veya onlarla huzur ve sükûnete ermeniz için kendi cinsinizden eşler yaratması ve aranızda sevgi ve merhamet halketmesi O'nun kudretinin alâmetlerindendir. Bunda düşünen bir topluluk için işaretler vardır"* (er-Rûm 30/21). Fakat bu rahatlama ve sükûnet bulmayı sadece cinsel ihtiyacın karşılanması ve zevk alma anlamında değerlendirmek uygun değildir. Böyle bir yaklaşım, insanın ruhî ve mânevî boyutlarının ihmal edilerek sadece bedenî ihtiyaçlarıyla tanıtılması anlamına gelir. Evlenme ve aile hayatı eşlerin hem düzenli ve meşrû tarzda cinsel ihtiyaçlarını karşılamasına hem de birbirlerine maddî ve mânevî destek olarak hayat arkadaşlığı kurmasına vesile olduğundan çok yönlü yarar ve hikmetler taşır. Âyette de bu farklı yönlere işaret vardır. Her iki yön ile irtibatı bulunan üçüncü bir nokta ise, aile hayatını bütün canlıların tabiatlarında saklı bulunan "neslini devam ettirme" güdüsünü en tabii ve mâkul biçimde karşılıyor olmasıdır. İşte evlilik kurumunu ve aile hayatını, bu üç yönün meşrû ve mâruf, yani dinin ve aklın yadırgamadığı ilkeler ve kurallar çerçevesinde karşılanması şeklinde değerlendirmek gerekir. Meşrû bir evlilik içerisinde insan

bu üç ihtiyacını da karşılama imkânını elde eder. Evlenen taraflar, bu sayede kendi hayatlarıyla ilgili olarak cinsel arzu ve ihtiyaçlarını ve mânevî huzur, sükûn ile dayanışma ve paylaşım ihtiyacını karşıladıkları gibi, bütün canlıların fıtrî özeliği olan nesli devam ettirme eğilimlerini de gerçekleştirmiş olurlar. Bu sebeple de evlilik kurumu, kısaca değinilen bu üç yönlü arzu ve isteklerin insanlık onuruna uygun tarzda ve meşrû bir şekilde tatmini amacına yönelik olarak tarih boyunca değişik din, kültür ve medeniyetlerde -farklı şekil ve kurallarla da olsa- tanınan ve toplumun çekirdeği olarak varlığını koruyan bir kurum olmuştur.

İslâm dini evlilik kurumuna ilişkin düzenlemeler yaparken, öncelikle evliliğin anılan bu üç yönünü dikkate almış ve bunun meşrû ve mâruf dairede nasıl gerçekleştirileceğine ilişkin belirlemeler getirmiştir. Zina yasağı ve bunun suç telakki edilerek ağır cezalara çarptırılması, aynı şekilde iffeti lekelemeye yönelik iftiranın aynı zamanda suç sayılıp buna da dünyevî ceza tertip edilmesi bu yönde atılan adımların en köklüsüdür. Bu suretle gayri meşrû ve nikâhsız beraberlikler çirkin görülmüş ve evlenme teşvik edilmiştir. Bundan sonraki adım, evlenmeye ilişkin bazı sınırlama ve kayıtların getirilmesidir. Bu arada evlenilmesi haram olan kadınlar (muharremât) Kur'an'da ayrıntılı olarak sayılmış ve aile hayatına ilişkin bazı hükümler sevkedilmiştir. Bununla birlikte Kur'an âyetlerinin aile hayatına ve aile içi ilişkilere yönelik düzenlemeleri hukukî nitelikler de taşımakla birlikte daha çok dinî ve ahlâkî boyuttadır.

Kur'an insanları evliliğe teşvik eder, evliliğin çeşitli fayda ve hikmetlerine işaret eder (en-Nisâ 4/3, 24; en-Nahl 16/72; er-Rûm 30/21), evliliği kocanın karısına verdiği "sağlam bir teminat" olarak nitelendirir (en-Nisâ 4/21), kadının kocası kocanın da karısı üzerinde birtakım haklarının bulunduğunu bildirmekle birlikte (el-Bakara 2/228, 233; en-Nisâ 4/4, 20-21; et-Talâk 65/7) bu hakların ne olduğu konusunda ayrıntıya girmek yerine "mâruf" ölçütünü getirir. Mâruf ilâhî beyan yanında, İslâm toplumunun anlayış, ihtiyaç ve geleneği çerçevesinde oluşan, gerektiğinde değişen ve gelişen bir ölçüttür. Evet, Kur'an prensip itibariyle erkeklere kadınlarla iyi geçinmeyi tavsiye ederek (en-Nisâ 4/19), evlilik bağının korunmasında kocaya daha ağır bir sorumluluk yükler (en-Nisâ 4/34). Taraflar arasında geçimsizlik olduğunda da taraflara sabır ve hoşgörüyü öğütler (en-Nisâ 4/19, 34), topluma da hakemler vasıtasıyla eşlerin arasını bulma görevi yükler (en-Nisâ 4/35). Geçinme imkânı yoksa güzellikle ayrılmayı, karşılıklı olarak haklara saygı göstermeyi ister (et-Talâk 65/1-2, 6-7).

Görüldüğü kadarıyla Kur'an, aile hayatını karşılıklı anlayış ve olgunlukla yürütülecek insanî bir müessese saydığından aile fertlerinin hak ve görevlerini net çizgilerle belirtmemiş, evliliğin hukukî çatısı ve sonuçları üzerinde ayrıntıya girmemiş, her zaman olduğu gibi bu konuda da taraflarda temel insanî ve ahlâkî erdemlerin oluşmasını, kişilerin Allah'tan çekinir, kuldan utanır bir sorumluluk bilincine ulaşmasını aile hayatının sağlam kurulması ve iyi işlemesi için vazgeçilmez bir ön şart olarak tanıtmıştır. Gerçekten de insanî ve hukukî ilişkilerin sağlıklı bir çizgide seyredebilmesi ancak böyle sağlam bir zeminde mümkün olabilir. Çünkü toplum ve hukuk düzeni tarafların arasına alışveriş, ödünç, kiralama gibi borç ilişkilerinde pek giremediğine, aksaklıklara ancak dışa aksettiğinde muttali olup müdahale edebildiğine göre, evlilik gibi kendine has insanî yönleri, gizlilik ve mahremiyetleri bulunan bir müesseseyi dıştan müdahale ile iyileştirme âdeta imkânsızdır ve çoğu zaman da geç kalmış bir müdahale olduğundan sonuçsuz kalır.

Burada önemli olan, problemi doğduktan ve aleniyet kazandıktan sonra çözmek değil, o problemin doğmasına fırsat vermemek veya ilk kademelerde sıkıntıyı giderebilmektir. Bu da doğrudan doğruya tarafların şahsiyetleriyle, insanî ve ahlâkî meziyetlerinin gelişmişliğiyle alâkalı bir meseledir. Bunun için de Kur'an ve Sünnet'in aile hayatına ilişkin belirleme ve önerilerinde yönü hukukî olaya değil taraflaradır, onların bu sorumluluğu üstlenebilecek ve dengeli şekilde götürebilecek yeterli kıvama kavuşmasıdır. Bu gerçekleştikten sonra hukukî kurallar, ilişkilerin şekil yönü fazla önem taşımayabilir. Tarih boyunca İslâm toplumlarında aile hayatına ilişkin hukukî kurallar ve toplumsal telakkiler ne yönde gelişirse gelişsin aile hayatının genelde sağlam temeller üzerine kurulmuş ve sağlıklı bir işleyiş göstermiş olmasının temelinde de bu yatar.

İslâm hukukçuları kadın-erkek ilişkisinin, fıtrî ve doğal ihtiyaç boyutlarını Kur'an'da çerçevesi çizilen ve esasen bu ihtiyaçların temiz ve nezih bir şekilde karşılanmasını hedefleyen ahlâk ilkelerine uygun olarak çeşitli hukukî düzenlemeler yapmışlar, evlenme ve boşanmayı, aile fertlerinin karşılıklı hak ve görevlerini, konunun toplumu ve hukuk düzenini ilgilendiren yönlerini en ince ayrıntısına kadar belirlemeye çalışan bir hukuk doktrini geliştirmişlerdir. Onların bu düzenlemeleri yaparken konuyla ilgili olarak Kur'an ve Sünnet'te yer alan emir ve tavsiyelerin yanı sıra içinde yaşadıkları toplumun örf, âdet ve telakkilerini de dikkate aldıkları kuşkusuzdur. Bu itibarla klasik doktrinde aile hukukuna ve aile hayatına ilişkin bilgi ve görüşler izlenirken bu noktanın göz önünde tutulması yararlı olur.

Son dönemlerde modern anlayış ve yaklaşımların da etkisiyle evlenme akdinin şekil şartları, evlilikte mal rejimi, aile reisliği, boşama yetkisi gibi konular tartışılmaya, bu konularda klasik fıkıh doktrinindeki görüşlerin veya çağdaş telakki ve uygulamaların değişmez nihaî değer ve hedefler olup olmadığı karşılıklı olarak öne sürülmeye başlanmıştır. Bu tür iddiaların bütün yönleriyle ele alınıp tartışılması ve sonuca bağlanması bu ilmihalin amacını ve hacmini aşar. Bununla birlikte, bu tür konuları soğukkanlı bir şekilde tartışma imkânı bulunduğunu, bunların dinin dogmatik önermeleri olarak değil, temel ilke ve amaçların belli zaman ve zemin şartları içinde gerçekleştirilmesini en güzel bir şekilde sağlamaya yönelik düzenlemeler olduğunu düşünmek mümkün ve belki daha doğrudur. Öte yandan çağdaş toplumların uygulamalarını da tek değer ve ölçü almak insanlığın gelişim ve değişim çizgisini görmezden gelmek, toplumsal realiteye takılıp kalmak, bilim ve dinin, akıl ve düşüncenin bu konularda yapabileceği olumlu katkıyı peşinen inkâr etmek anlamına gelir.

Bundan sonraki başlıklar altında, aile hayatına ilişkin olarak İslâm hukukunun klasik doktrininde yer alan hükümler, kural ve öneriler ele alınacak ve bu bağlamda tarihî sürece ve günümüz problemlerine temas edilecektir. Hemen ifade edelim ki, İslâm hukukunun klasik doktrininde yer alan bu bilgilerin bir kısmı konuyla ilgili bir âyet ve hadisin yorum ve uygulaması, daha büyük bir diğer kısmı da müslüman toplumların tarihsel tecrübesi, uzun bir zaman diliminde oluşan ve içinde bulunulan şartlarla sıkı bağlantısı olan bilgi birikimi (ictihad) niteliğindedir. Bununla birlikte, aralarında kaynak ve mahiyet farkı bulunsa ve bu farkın göz ardı edilmemesi her zaman büyük bir önem taşısa bile her iki grup bilgi müslümanlar nezdinde farklı sebeplerle de olsa daima önemini korumuştur.

II. EVLENME

A) Evlenmenin Önemi

İslâm dini müslümanların evlenip yuva kurmalarına büyük önem verir. Kur'ân-ı Kerîm'de, *"Size onlar sayesinde veya onlarla huzur ve sükûnete ermeniz için kendi cinsinizden eşler yaratması ve aranızda sevgi ve merhamet halketmesi O'nun kudretinin alâmetlerindendir. Bunda düşünen bir topluluk için işaretler vardır"* (er-Rûm 30/21) denmiştir. Bir başka âyet-i kerîmede, *"Sizden bekâr olan kimseleri, köle ve câriyelerinizden uygun olanları*

evlendiriniz. Eğer onlar fakir iseler Allah fazlından onları zenginleştirecektir. Allah (imkânları ve rahmeti) geniş ve (her şeyi) bilendir" (en-Nûr 24/32) buyurulmuştur. Hz. Peygamber de muhtelif hadislerinde müslümanları evlenmeye teşvik etmiştir. Meselâ bir hadîs-i şerifinde, *"Ey gençler sizden evlenmeye güç yetirenler evlensin"* (Buhârî, "Nikâh", 3; Müslim, "Nikâh", 1) buyurmuş, bir başka hadisinde kezâ, *"Peygamberlerin dört sünneti vardır"* demiş ve dördüncü olarak evlenmeyi saymıştır (Tirmizî, "Nikâh", 1; *Müsned*, V, 421). Bu meâlde birçok âyet ve hadis zikredilebilir. Bütün bunlar İslâm'ın genel yaklaşımının kadınla erkeğin birbirinden uzak durması değil, Allah tarafından konulan sınırlar çerçevesinde bir arada yaşanması olduğunu göstermektedir. Allah tarafından konulan sınırlar derken meşrû bir nikâh ilişkisi kastedilmektedir. Bu yönüyle İslâm dini mümkün olduğunca kadınlardan uzak durmayı ve bekâr kalmayı öğütleyen ve ruhbanlığı en büyük dindarlık olarak takdim eden Hıristiyanlık'tan ayrılmaktadır.

Allah Teâlâ yukarıda meâli verilen âyet-i kerîmede kadın ve erkeğin birbiri için yaratıldığını ve bu tür bir yaratılışın Allah'ın kullarına bir lutfu olduğunu bildirmektedir. Bu kadın ve erkeğin birbirinden uzak olmasının değil sağlıklı ve temiz bir zeminde beraber olmasının fıtrata daha uygun olduğunu göstermektedir. Bu en güzel şekilde evlenme ile mümkün olmaktadır. Öte yandan sağlıklı nesiller elde etmek ancak bu nesillerin bir evlilik içinde meydana gelmesi ve anne babanın müşterek ilgi ve sorumluluğu altında büyütülmesi ile mümkündür. Böyle bir birliktelik içinde meydana gelmeyen çocuklar gerek sosyal gerek psikolojik gerekse ahlâkî bakımdan daha problemli olmaktadır. Ayrıca toplumsal ahlâkın korunmasında da kadın-erkek ilişkilerinin bir evlilik zeminine dayanmasının büyük önemi vardır. Evlenmenin mümkün olmadığı çoğu durumda kadın ve erkekler birbirlerinden uzak durmamakta, sadece ilişkilerini gayri meşrû zeminlerde sürdürmekte veya normal olmayan ilişki yollarına sürüklenmektedir.

B) Evlenmenin Mahiyeti ve Yapılışı

Evlenme karı koca arasında birlikte yaşamaya ve karşılıklı yardımlaşmaya imkân veren ve taraflara karşılıklı hak ve ödevler yükleyen bir sözleşmedir. Evlenme akdi diğer akidlerden gerek yapılışı, gerek bu akde gelinceye kadar sürdürülen hazırlıklar, gerekse bu akdin geçerli olabilmesi için maddî ve şeklî hukuk açısından riayet edilmesi gereken şartlar bakımından ayrılmaktadır.

Bu sözleşme her şeyden önce birbirleriyle evlenmeleri dinen ve hukuken mümkün olan kişiler arasında ve iki şahit huzurunda yapılır. Şahitlerin mevcudiyeti bu sözleşmeye açıklık kazandırmak ve evlilik ilişkisini etrafa duyurmak hedefine yöneliktir. Bunun dışında evlilik için herhangi bir şekil şartı aranmamıştır. Bu yönüyle evlilik kilise hukukundaki evlenmelerden ayrılmaktadır. Kilise hukukunda nikâhlar ehliyete ve evlenme engeline yönelik şartlara ilâve olarak mutlaka bir dinî mekânda yani kilisede ve yine görevli bir din adamı tarafından kıyılması gibi şartlar da içerir. Bütün diğer şartlar gerçekleşse bile bu son iki şartın yerine getirilmediği evlilikler geçerli değildir. Dolayısıyla bu tür evliliklerde eşlerin meşrû olarak beraber yaşaması mümkün olmadığı gibi, bu birleşmeler sonunda doğmuş çocukların nesebi de sahih değildir. Bu anlamda olmak üzere kilise hukukunda evlilik dinî bir sözleşmedir.

İslâm hukukunda evlilik Hıristiyanlık'taki mânasında dinî bir sözleşme sayılmaz. Bir diğer ifadeyle nikâhın mutlaka cami gibi bir dinî mekânda yapılması gerekmez. Bu gerekmediği gibi nikâhın mutlaka bir din adamı tarafından kıyılması da gerekmez. Esasen İslâm'da –Hıristiyanlık'ta olduğu gibi– din adamı sınıfı da yoktur. İslâm hukukunun gerek evlenme engellerine, gerek tarafların ehliyetine ve irade beyanlarına, gerekse evliliğin aleniyetine yönelik olarak aradığı şartların gerçekleştiği her türlü evlilik, herhangi bir kişi veya kurumun mârifetiyle olmaksızın sadece tarafların karşılıklı iradeleriyle yapılmış olur. Bununla birlikte tarafların hak ve görevlerinin daha kolay takibi gibi çeşitli sebeplerle evliliklerin kontrol altında tutulmasına ihtiyaç duyulması, evlilik akdinin yetkili kişi veya kurum nezaretinde yapılmasını ve kayıt altına alınmasını gerektirmiştir. Bu bakımdan yeterli şartları taşıyan ve tarafların iradelerinin bulunduğu her türlü evlilik kim tarafından yapılırsa yapılsın geçerlidir. Ülkemizde uygulanmakta olan dinî nikâhlar, yani dinî nikâh veya imam nikâhı adı altında yaygın olarak yapılagelen uygulama esasen dinin veya İslâm hukukunun biri resmî, diğeri dinî iki nikâhı şart koşmasından ileri gelmemektedir; tam tersine bu tür uygulama tarihî ve Cumhuriyet döneminde oluşan hukukî şartlarla ve izlenen politikalarla yakından ilgilidir. Bir yönüyle de evlenmelerde İslâm hukukunun aradığı şartların gerçekleşmesi veya denetlenmesi hedefine yöneliktir. Osmanlı toplumunda da nikâhlar belli bir dönemden sonra devlet kontrolüne alınmaya çalışılmış, bunun için de nikâh kıyma yetkisi kadılara ya da onların özel olarak izin vereceği kimselere devredilmiş ise de bu konuda tam bir başarı sağlanamamış, mahalle imamları kadı kontrolü olmaksızın nikâh kıymaya devam etmişlerdi.

İslâm hukukunun klasik doktrinine göre evlenmenin bir din adamı huzurunda yapılması şart olmadığı gibi resmî bir memur önünde yapılması da dinen gerekli değildir. Ancak evlenmelerin belirli bir disiplin altına alınması, tarafların, varsa veli ve vekillerinin evlenme veya evlendirme ehliyetine sahip olup olmadıklarının bilinmesi, resmî bir memur tarafından yapılan evliliklerin ispat kolaylığı taşıması, doğacak çocuklarının nesebinin daha kolay biçimde sabit olabilmesi, evlenme engelleri varsa bunların bilinmesi ve ortaya çıkması gibi gayelerle oldukça erken dönemlerden itibaren evlenmelerin devlet kontrolünde yapılmasına özen gösterilmiştir. Meselâ Osmanlı Devleti'nin ilk yıllarından itibaren bir kısım nikâh akidlerinin mahkemelerde bizzat kadılar tarafından kıyıldığı bilinmektedir. Kadıların görevleri arasında nikâh kıymak da daima sayılagelmiştir. Yıldırım Bayezid devrinde mahkemelerde harç alınmaya başlandığında bu harçların miktarı devlet tarafından belirlenmekteydi. Bu harçlar listesinde 12 akçe ile nikâh harcı da vardır. Bu en azından Yıldırım Bayezid döneminden itibaren mahkemelerde nikâh kıyıldığını ve bu nikâhlar karşılığında hâkimlerin belirli bir harç aldıklarını göstermektedir. Mahkemelerde kıyılan nikâhların yoğunluğu devirden devire, şehirden şehire değişiklik arzetmektedir. Bazı şer'iyye sicil defterlerinde çok sayıda nikâh kaydı varken bazı defterlerde bu kayıtlar daha azdır. Gösterilen çabalara rağmen Osmanlı Devleti'nde bütün nikâhlar mahkemelerde kıyılmış değildir. Ancak mahkeme dışındaki nikâhlar da öyle zannedildiği gibi rastgele kıyılmamış, bunun için önce mahkemeden bir izin ve bir izin kâğıdı (izinnâme) almak gerekmiştir. Büyük camilerinin imamları sadece mahkemeden alınan izin üzerine evlenmek isteyen kimseleri evlendirmişlerdir.

Netice olarak devletin evlenecek kimseleri evlenme ehliyeti ve engelleri bakımından kontrol altında tutması ve geçerli bir evliliği sağlayacak aleniyeti temin edip evliliğin dinî-hukukî geçerlilik şartlarını bilen bir görevliye nikâhları kıydırması İslâm'ın ruhuna daha uygun bulunmakta ve nikâh akdiyle eşlere sağlanan hukukî garantileri daha temin edici olmaktadır.

C) Nişanlanma

Evlenmeyi diğer akidlerden ayıran özelliklerden bir tanesi bu akidden önce bir hazırlık döneminin geçirilmesidir. Bütün toplumlarda taraflar nikâhın kıyılmasından önce birbirleriyle bir evlenme arzusu ortaya koymakta, bilâhare kısa veya uzun süren bir hazırlık dönemi geçirmekte ve ardından da evlenip bir araya gelmektedir. Toplumumuzda bu hazırlık dönemi söz kesme ile başlamakta, bunu nişanlanma izlemekte, evlilik daha sonra

gelmektedir. Taraflar bu süreç içinde birbirlerini daha iyi tanımakta, karşılıklı hediyeler alınıp verilmektedir.

Esasen toplumların evlilik telakkilerine ve bu yöndeki örf ve âdetlerine göre değişiklik gösteren nişanlanma uygulaması, evlilik anlayışının farklı olduğu ilk dönem Arap-İslâm toplumlarında pek yaygın değildir. Bununla birlikte sosyal bir vâkıa olan bu dönem özellikle Batı'daki uygulamaların da etkisiyle çağdaş İslâm hukukçuları tarafından da dikkate alınmış ve bu döneme ilişkin bazı esaslar belirlenmiştir. Her şeyden önce şu iki noktayı belirtmek gerekir: 1. Bir evlilik vaadi olan nişanlanma İslâm hukukunda taraflara evlilik mecburiyeti getirmez. Beraberliklerini sürdüremeyeceklerini anlayan nişanlılar her zaman için nişanı bozma hak ve yetkisine sahiptirler. Bu bozulmadan maddî veya mânevî olarak zarar gören tarafın zararının nasıl telâfi edileceği ayrıca üzerinde durulması gereken bir konudur. 2. Öte yandan nişanlılık taraflara evliliğin verdiği beraber yaşama hak ve yetkisini vermez. Nikâh akdi yapılmadan nişanlıların, aralarındaki sıcak ilgiye ve ileriye mâtuf iyi niyetli beklentilerine rağmen mahremiyet bakımından âdeta iki yabancı gibi oldukları ve bu mahremiyet sınırlarına dikkat etmeleri gerektiği gözden uzak tutulmamalıdır. Ancak kendi başlarına karar verebilecek derecede yetişkin ve aklı başında nişanlıların eşya bakmak üzere çarşıda dolaşmaları; konuşmak ve birbirlerini daha yakından tanımak amacıyla herkese açık mekânlarda oturmaları, toplumun bu yönde müsamahasının bulunduğu durumlarda nişanlılık hukuku çerçevesinde mâkul ve meşrû karşılanabilir. Nişanlılık döneminde taraflar arasında örtünme vb. dinî yükümlülüklerin kalkması amacıyla dinî nikâh kıyılması İslâm hukukunun öngördüğü mahiyette bir nikâh olmadığı gibi birçok sakıncayı da beraberinde getirmektedir.

Nişanın bozulması durumunda karşılıklı verilen hediyelerin ve mehire mahsuben yapılan ödemelerin âkıbeti İslâm hukuku bakımından önem kazanmaktadır. Mehir evlenme ile hak kazanılan bir mal olduğundan nişanın bozulması halinde mehire mahsuben verilen mal veya para mevcutsa aynen, harcanmış veya şekil değiştirmiş veyahut telef olmuşsa bedel olarak geri verilmelidir. Hediyelere gelince Hanefî mezhebine göre evlilik öncesinde verilen hediyeler hibe hükümlerine tâbidir; aynen duruyorsa geri verilir, harcanmış veya esaslı ölçüde şekil değiştirmişse iade mecburiyeti yoktur. Bu konuda Mâlikîler'in farklı bir görüşlerinin olduğunu belirtmek gerekir. Eğer nişanı bozan erkek tarafı ise nişanlısına verdiği hediyeleri geri alamaz. Nişan kız tarafından bozulmuşsa erkek verdiği hediyeleri her durumda geri alma hakkına sahiptir. Hediyelerin harcanmış olması, bir şekilde elden çıkmış bulunması bedel olarak tazmin edilmesini engellemez. Çünkü Mâlikîler

bu tür hediyeleri mutlak olarak yapılan bir bağış değil, evlenme şartıyla yapılmış şartlı bir hibe olarak kabul ederler. Evliliğin gerçekleşmemesi durumunda şart gerçekleşmediği için hibenin geri verilmesini benimserler.

Nişanın bozulması yüzünden taraflardan birinin zarar görmesi durumunda bu zararın sebebiyet veren tarafça tazmin edilip edilmeyeceği klasik fıkıh kitaplarında ele alınıp tartışılmış değildir. Çünkü o dönemin sosyal ve dinî yapısı gereği, birbirlerini evlenmeden önce ancak bir veya iki defa görmüş olan nişanlılardan herhangi birisinin ve özellikle kadının nişanın bozulması sebebiyle maddî veya mânevî bir zarara uğraması söz konusu değildi. Öte yandan nişanlanmanın evlilik mecburiyeti getirmemesi, dolayısıyla nişanı bozan kimsenin esasen bir hakkını kullanıyor gibi bir görüntü ortaya koymakta, o zaman da bir hakkın kullanımından doğan zararın neden tazmin edilmesi gerektiği izaha muhtaç olmaktadır. Ancak günümüzün uygulama ve telakkileri ışığında ifade etmek gerekirse, nişanı bozan taraf aynı zamanda karşı taraf için bir zararın meydana gelmesine de sebebiyet vermişse bu zararın tazmin edilmesi gerekir. Çünkü İslâm hukukunun prensiplerine göre haksız yere verilen zararın tazmini şarttır. Meşrû bir hakkın başkasına zarar verecek şekilde kullanılması hakkın kötüye kullanılması demek olduğundan, karşı tarafa verilen zararın giderilmesi sorumluluğunu doğurur. Toplumumuzda bir süre nişanlı kaldıktan sonra nişanın bozulması özellikle kız tarafını büyük ölçüde mağdur etmekte, asılsız dedikodu ve ithamları mucip olmakta, suizanna sebebiyet vermektedir. Bunda nişanlılık süresinin gereğinden uzun tutulmasının ve bu süre içinde mahremiyet sınırlarına dikkat edilmemesinin de payı vardır. Zaten dinin evlilik dışı kadın-erkek ilişkilerine belli kayıt ve sınırlar getirmesi de bu tür hikmetler taşımakta olup hem toplumun genel düzen ve ahlâkını, hem de tarafların kişilik haklarını korumaya mâtuf tedbirler mahiyetindedir.

D) Evlenmenin Unsur ve Şartları

Geçerli bir evliliğin yapılabilmesi o evlilikte birtakım unsur ve şartların bir araya gelmesi ile mümkün olur. Bu unsur ve şartlardan birinin eksik olması evliliğin ya hiç doğmamasına veya eksik doğmasına yol açmaktadır. Bu unsur ve şartları Hanefîler'in kabul ettiği sınıflamaya göre şu alt gruplara ayırarak incelemek gerekir.

a) Unsurları

Evliliğin unsurları denince, evlenme akdini oluşturan temel öğeler kastedilir. Bunlar da evlenecek tarafların varlığı ile onların evlilik akdini kuran irade beyanlarıdır.

1. Taraflar

Geçerli bir evlenmenin olabilmesi için her şeyden önce bu akdin iki tarafının olması gerekir. Bunlar normal olarak evlenecek kadınla erkektir. Taraflar evlenme ehliyetine sahip değillerse belirli şartlarla velileri tarafından da evlendirilebilirler. Hanefîler nikâhın rüknü (unsuru) olarak sadece icap ve kabulü sayarlar, tarafları ayrıca zikretmezler. Bu, icap ve kabulün esasen tarafları da içermesi yüzündendir. Diğer mezhep mensupları ise tarafları da akdin unsurlarından kabul ederler.

2. İrade Beyanı

Taraflar veya yetkili oldukları durumlarda velileri yahut vekilleri iki şahit huzurunda yanlış anlamaya imkân vermeyecek bir tarzda evlenme iradelerini ortaya koyduklarında geçerli olarak evlenmiş olurlar. Bu iradenin yanlış anlamaya imkân vermeyecek bir tarzda ortaya konması için İslâm hukukçuları bazan çok da gerekli görülmeyen bir titizlik göstermişlerdir. Arapça'da şimdiki ve geniş zaman için aynı kipin (muzâri) kullanılması ve bu kip kullanıldığında bir evlilik vaadinin mi, yoksa o anda yapılan bir evlilik sözleşmesinin mi söz konusu olduğunun kesin biçimde bilinmemesi, hukukçuları ihtiyatlı davranmaya sevketmiş, bu sebeple, diğer akitlerde olduğu gibi, nikâh akdinin de geçmiş zaman kipi ile yapılması üzerinde hassasiyetle durmuşlardır. Türkçe'de şimdiki ve geniş zaman için ayrı kipler kullanıldığından böyle bir karışıklığın olması söz konusu değildir. Bundan dolayı ülkemizde bir evlilik vaadini değil de bir evlilik iradesini ortaya koyan şimdiki ve geçmiş zamanla yapılan veya bu kiplerde muhatap olunan bir soruya aynı kiplerle cevap vererek ya da sadece "evet" diyerek akdedilen bir evlenme sözleşmesinin geçerli olduğunu kabul etmek gerekecektir.

b) Kuruluş Şartları

Bu unsurlara ilâve olarak bu unsurlarda bulunması gereken niteliklerle ilgili birtakım şartlar daha aranmıştır ki buna İslâm hukuku literatüründe evlilik akdinin kuruluş (in'ikad) şartları denir. Gerek unsurlara gerekse bu grupta yer alan şartlara riayetsizlik aynı sonucu doğurur; akdi geçersiz kılar (bâtıl).

1. Ehliyet

Nikâha kendisi veya velâyet, vekâlet gibi bir hukukî ilişkiye dayanarak başkası adına katılan, yani evlilik sözleşmesini yapanların tam ehliyetli olması gerekir. Bazı durumlarda eksik ehliyetliler veya ehliyetsizler bizzat

evlenemedikleri halde velileri tarafından evlendirilebilmektedirler. Ancak İslâm hukukçuları arasında bulûğ çağına ulaşmayan kimselerin hiçbir kimse tarafından evlendirilemeyeceği görüşünde olan hukukçular da vardır. İbn Şübrüme bunlardandır. 1917 tarihinde kabul edilen Osmanlı Hukūk-ı Âile Kararnâmesi bu görüşü kabul etmiş ve velilerin ancak bulûğun alt sınırına gelmiş kimseleri belirli şartlarla evlendirebilecekleri hükmünü getirmiştir (md. 7).

2. Meclis Birliği

Evlilik birliğini kuran icap ve kabullerin aynı toplantıda ve araya taraflardan birinin bu sözleşmeden vazgeçtiğini gösteren bir hareketi girmeden yapılması gerekmektedir. İşte irade beyanlarının aynı toplantıda ortaya konmasına "meclis birliği" denmektedir.

3. Evlenme Engelinin Olmayışı

Geçerli bir evlilikten bahsedebilmek için karı koca arasında evlilik engelinin olmaması da gerekmektedir. Arada kan veya süt hısımlığı veya sıhrî hısımlık gibi devamlı ya da başkasıyla evli olma, din farkı, üç kere boşanma gibi geçici bir evlenme engelinin mevcut olması durumunda taraflar sürekli olarak veya bu engeller ortadan kalkıncaya kadar birbirleriyle evlenemezler. Herhangi bir evlenme engeli konusunda bir şüphe ve buna bağlı olarak hukukçular arasında bir ihtilâf yoksa bu engele riayet bir in'ikad şartıdır. Kişinin kendi üst ve alt soyuyla yani annesi, kızı, kız torunu ile evlenmesi bu gruba giren bir evlilik engelidir. Haklarında herhangi bir şüphe veya ihtilâf mevcut değildir. Dolayısıyla bu şarta riayetsizlik akdin bâtıl olması sonucunu doğurur.

4. Evliliğin Şartsız Olması

Burada evliliğin şartsız olmasından maksat evlilik akdinde geciktirici (ta'likî) veya bozucu (infisâhî) bir şartın mevcut olmamasıdır. Dolayısıyla "Anne-babamın razı olması şartıyla seninle evleniyorum" gibi bir ta'likî şartın, veya "Velim razı olmazsa bozulması şartıyla evliliği kabul ediyorum" gibi bir bozucu şartın evlilik akdine dahil edilmesi mümkün değildir. Bu şartlarla gerçekleşen evlilikler geçerli olarak yapılmış sayılmazlar.

Ancak geciktirici ve bozucu şartlarla evlilik akdinin yapılmamasına mukabil bazı kayıtlandırıcı şartlarla evlilik akdinin yapılması mümkündür. Ta'likî ve infisâhî şartla kayıtlandırıcı (takyîdî) şart arasındaki en önemli fark

ta'likî ve infisâhî şartta akdin yapılması veya bozulması tarafların iradeleri dışında bir iradeye ya da olaya bağlanırken kayıtlandırıcı şartta ise evlilik tamamen tarafların iradeleriyle belirli kayıtlar altına alınmaktadır. Söz gelimi evlenecek kızın veya erkeğin "Annemin de bizimle beraber oturması şartıyla evlenmeyi kabul ediyorum" demesi kayıtlandırıcı şartla evlenmeye bir örnektir.

Hangi tür kayıtlandırıcı şartın evlilik sözleşmesine dahil edilebileceği konusu İslâm hukukçuları arasında farklı ölçütlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu konuda nisbeten dar bir yorumu benimseyen Hanefî hukukçuları evliliğin mahiyetine ve evlilikle ulaşılmak istenen hedefe aykırı olmayan takyidî şartların ileri sürülebileceği görüşündedir. Her şartı bu açıdan titiz bir değerlendirmeye tâbi tutarken daha geniş bir yorumu benimseyen Hanbelî hukukçuları evlilik akdinin mahiyetine uygun olanların yanı sıra bu mahiyette olmayan, ancak taraflardan birine yarar sağlayan ve açıkça da yasaklanmamış bulunan şartların ileri sürülebileceğini ve tarafları bağlayacağını söylerler. Her iki mezhep hukukçuları arasında en fazla tartışma konusu olan nokta evlenen kadının kocasının tek eşli olmasını şart koşmasının mümkün olup olmadığıdır. Hanefî hukukçuları bu şartın geçerli olmadığını, Allah'ın verdiği bir iznin bu şartla ortadan kaldırmış sayılamayacağını ileri sürmektedirler. Hanbelî hukukçuları ise bu şartın mümkün ve kocayı bağlayıcı olduğunu, çünkü bu şartın geçerli olmadığını ortaya koyan bir nassın mevcut bulunmadığını ve bu şartın kadına yarar sağladığını söylemektedirler. Osmanlı Hukūk-ı Âile Kararnâmesi bu konuda Hanbelî mezhebinin görüşünü kabul etmiş ve bu tür bir şartı geçerli kabul etmiştir (md. 38). Koca bu şarta rağmen ikinci defa evlenirse kadın kocasının tek evli kalma şartına riayet etmemesi sebebiyle kendi evliliğini feshettirme konusunda bir seçim hakkına sahiptir. Dilerse mahkemeye başvurur ve evliliğini feshettirir.

c) Geçerlilik Şartları

Evlilik akdinin geçerli (sahih) olarak doğması için aranan şartlardır. Bu şartlara riayetsizliğin sonucu akdin fâsid olarak doğmasıdır. Akdin fâsid olarak doğması ile bâtıl olarak doğması arasında ileride görüleceği üzere önemli farklar vardır.

1. Şahitler

Sıhhat şartlarından en önemlisi evlenmenin şahitler huzurunda yapılmasıdır. Hz. Peygamber'in, *"İki şahit olmadan nikâh câiz olmaz"* (Buhârî,

“Şehâdât”, 8) hadisi evlilikteki en önemli şekil şartını getirmektedir. Mâlikîler dışındaki üç mezhep şahitlerin nikâh anında hazır olmasını ararken Mâlikîler şahitlerin mutlaka nikâh anında hazır olmasını gerekli görmezler; nikâhın aleniyete dökülmesi düğün yapılması ve böylece etrafa duyurulması suretiyle de olabilir.

Hanefîler'in dışındaki mezhep hukukçuları, şahitlerin ikisinin de erkek olmasını şart koşarken Hanefîler Bakara sûresinin 282. âyetini yorumlayarak nikâhta da bir erkek ve iki kadının şahitliğini yeterli kabul ederler. Bu konuda mezhepler sahip oldukları metodolojik prensipler ve yaşadıkları sosyal ve kültürel çevrenin etkisiyle şahitler konusunda farklı görüşler ortaya koymuşlar, ancak bu ictihadlarıyla farklı şekilleri benimseseler bile aslında evlenmenin şüphe edilmeyecek bir aleniyet içinde yapılmış olmasını temin etmek istemişlerdir. Din İşleri Yüksek Kurulu 17/10/2002 tarihli kararı ile kadının şahitliğinin erkeğin şahitliğine denk olduğu yönünde görüş beyan etmiştir. Bu itibarla nikah akdinde sadece iki kadının şahitliği de geçerlidir. Öte yandan şahitlerin müslüman ve aile hukuku bakımından tam ehliyetli olması, yani temyiz gücüne sahip ve ergen (bâliğ) olması da ayrıca gerekmektedir. Ne var ki Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf şahitler konusunda daha farklı bir yorumu benimsemekte ve evlenecek kadın Ehl-i kitap ise şahitlerin de Ehl–i kitap olabileceğini kabul etmektedirler. Şahitlerin dini konusundaki bu farklılık gayri müslimlerin şehâdetlerini yasaklayan doğrudan bir âyet ve hadisin olmaması, başka maksatlarla zikredilen nasların fakihlerin yorumuyla şahitlik için de uygulanması sebebiyledir. Bu yorumlarda hukukçuların içinde bulundukları çevrenin etkisi gözden uzak tutulmamalıdır.

2. Evlenme Engelinin Olmaması

Kalıcı ve birinci derecede önemli evlenme engellerinin evliliği hükümsüz kıldığını ve böyle bir engelin bulunmayışının akdin kuruluş şartı olduğu bilinmektedir. Burada söz konusu olan evlenme engeli ise, haramlığı konusunda şüphe veya hukukçular arasında ihtilâf olan engeldir. Meselâ, bâin talâk iddeti bekleyen kadınla evlenmenin yasak olması bu gruba girmektedir. Bu tür bir evlenme engeline riayet bir sıhhat şartıdır ve riayetsizlik sıhhat şartlarına riayetsizliğin hukukî sonuçlarını doğurur.

3. İkrahın Olmaması

Hanefîler'in dışındaki mezheplere göre nikâhta herhangi bir cebir ve zorlamanın, bir diğer ifadeyle ikrahın olmaması da bir sıhhat şartıdır. Dolayısıyla ikrahla yapılan akid sıhhat şartlarının eksikliği sebebiyle geçersiz (fâsid) bir akiddir. Hanefîler ise ikrahı iradeyi sakatlayan bir sebep olarak

kabul etmemektedirler. Hanefîler'in dışındakilerin bu konudaki dayanakları, Hz. Peygamber'in, *"Ümmetimden hata, unutma ve yapmaları için cebir ve tazyike mâruz kaldıkları şeylerin sorumluluğu kaldırılmıştır"* (İbn Mâce, "Talâk", 16) hadisidir. Hanefîler ise ikrahın evlenmeye ve boşanmaya etki etmemesi tarzındaki görüşlerini Resûlullah'ın, *"Üç şeyin şakası da ciddidir, ciddisi de ciddidir; nikâh, talâk ve talâktan dönüş"* (Ebû Dâvûd, "Talâk", 9; Tirmizî, "Talâk", 9; İbn Mâce "Talâk", 13) hadisine dayandırmakta ve cebir ve şiddete mâruz kalanı şaka yapan kimseye benzetmektedirler. Ayrıca Hanefîler'e göre cebir ve şiddete mâruz kalanın aslında iradesi sakatlanmış değildir; rızâsı ortadan kalkmış ancak hür seçim imkânı ortadan kalkmamıştır.

Burada Hanefîler'in dışındaki hukukçuların görüşlerinin hukuk tekniği ve sosyal ihtiyaçlara cevap vermesi açısından daha uygun olduğunu belirtmek gerekir. Nitekim Osmanlı Devleti'nde kız kaçırmalarda Hanefî mezhebinin görüşünün uygulanması bazı hukukî ve sosyal problemler çıkarmamış da değildir. Problem uzun asırlar kız kaçırmaya getirilen cezaî tedbirlerle çözülmeye çalışılmıştır. Fakat sonunda Osmanlı Hukūk-ı Âile Kararnâmesi gerek zorla yapılan nikâh ve gerekse aynı durumdaki boşanmalar konusunda Hanefî hukukçularının görüşünü terkederek diğer hukukçuların görüşlerini kabul etmek zorunda kalmıştır (md. 57, 105).

4. Evlenmenin Gizlenmemesi

Bu şart sadece Mâlikîler tarafından ileri sürülmüştür. Onlara göre şahitlerle anlaşarak yapılan evlenmenin gizlenmesi ve etrafa duyurulmaması sıhhat şartlarına aykırıdır; dolayısıyla böyle olan nikâhlar geçersizdir. Ne var ki diğer üç mezhep bunu bir sıhhat şartı olarak kabul etmez, şahitlerin duyduğu nikâh artık gizlilik sınırını aşmıştır derler. Ne var ki günümüzde resmî şekil ve kayıt bulunmadığı sürece iki şahidin, özellikle büyük yerleşim merkezlerinde alenîliği sağlamaya yetmeyeceği ortadadır. Fakihlerin çoğunluğunun iki şahidi yeterli görmesi dönemlerinin toplumsal telakkileriyle yakından ilgili olup böyle bir gizliliği tasvip ettikleri şeklinde anlaşılmamalıdır. Bu itibarla, ülkemizde iki şahitle fakat gizlilik içinde kıyılan nikâhların taşıdığı sakıncalar göz önüne alındığında Mâlikîler'in bu görüşünün de tamamen yabana atılmaması gerektiği ortaya çıkmaktadır.

d) Yürürlük Şartları

Evlenmenin hükümlerinin işlerlik ve yürürlük (nefâz) kazanması için aranan şartlardır. Bazan nikâh geçerli olarak akdedildiği halde hükümleri

hemen işlerlik kazanmaz. Meselâ eksik ehliyetlilerin velilerinin iznini almadan yaptıkları evlenme böyledir. Veli icâzet verene kadar bu evlilik normal sonuçlarını doğurmaz. Tam ehliyetli bir kimseyi velisinin evlendirmesi de aynı gruba girer; ancak tam ehliyetli bu işlemi kabul ederse hükümlerini doğurmaya başlar. Genel olarak bizzat evlenecek kimseler tarafından akdedilen evlilik velilerin, veliler tarafından akdedilen evlilik de tarafların izin veya icâzetine muhtaç olduğu durumlarda bu iznin alınması bir nefâz şartı olmaktadır.

e) Bağlayıcılık Şartları

Evliliğin bağlayıcı (lâzım) olması için aranan şartlardır. Evlilik sözleşmesi esas itibariyle bağlayıcıdır, diğer bir ifadeyle lâzım bir akiddir. Taraflardan birisi veya her ikisi evliliği bütün sonuçlarıyla birlikte ortadan kaldıramaz. Ancak boşanmanın farklı bir hukukî işlem olduğu belirtilmelidir. Fakat bazı durumlarda nikâh akdinin bağlayıcı olmadığı, taraflardan birinin bunu feshedebildiği görülmektedir.

Tam ehliyetli bir kadın evlenme akdini velisinden izinsiz yapıyorsa, bir kısım İslâm hukukçusuna göre kocasının kendi konumuna denk, mehrinin de misil mehir, yani kadının konumuna denk olması gerekir. Aksi halde velilerin bu evliliği feshettirme hakları vardır. Öte yandan baba veya babadedesi dışındaki bir velisi tarafından evlendirilen küçüklerin nikâhı, kocası kendisine denk (küfüv) ve mehir de misil mehir olsa bile, bağlayıcı olmayan, yani gayri lâzım bir nikâhtır. Böyle bir durumda bulunan küçükler ergenlik çağına gelince evliliği feshettirebilirler. Bunun için herhangi bir sebep ileri sürmek zorunda da değildirler. Bu durumdaki genç kızların bir seçim hakkından bahsedilir. Buna da bulûğ muhayyerliği (hıyârü'l-bulûğ) denir. İslâm hukukçularının gündeme getirdiği bu şart, genç kızların konumuna ve ailesine denk bir kimseyle evlilik yapmasını, böylece hem evliliğin mâkul bir zeminde kurulmasını hem de tarafların ve ilgililerin haklarını korumayı hedefler.

f) Şartlara Uymamanın Sonucu

Bu unsur ve şartlardan birisine riayet edilmemesi durumunda ihmal veya ihlâl edilen unsur ve şarta göre evliliğin ya tamamen veya bazı yönleriyle geçersiz olması söz konusu olacaktır.

Unsurları, kuruluş (in'ikad) ve geçerlilik (sıhhat) şartları tamam olan evlilik hukuken geçerli (sahih) bir evliliktir. Böyle bir evlilik karı-koca ilişkisinin

helâl olması, mehir, nafaka, evlilikten doğan sıhrî hısımlık ve mahremiyet (hürmet-i musâhere), neseb ve karşılıklı mirasçılık gibi evliliğin bütün sonuçlarını doğurur. Unsurları ve in'ikad şartları tamam olup sıhhat şartlarında eksiklik olan evlilik fâsid evliliktir. Bu tür evlilikte tarafların derhal ayrılmaları gerekir. Fâsid evlilik kendi başına herhangi bir sonuç doğurmaz. Ancak bu evlilikle birlikte fiilî birleşme de (zifaf) vuku bulmuşsa bu evlilikten şu sonuçlar doğar: 1. Mehr-i misil ile müsemmâdan az olanı kadının hak etmesi. 2. Böyle bir birleşmeden doğacak çocukların nesebinin babaya bağlanması. 3. Ayrıldıklarında kadının fesih iddeti beklemesi. 4. Fâsid nikâhla bir araya gelen eşler arasında hürmet-i musâhere denilen sıhrî hısımlıktan doğan evlilik engelinin teşekkülü. Ebû Hanîfe diğer akidlerde yapmış olduğu bâtıl-fâsid akid ayırımını nikâh akdinde de yapmaktadır. Ona göre unsurları veya in'ikad şartlarında eksiklik olan akid bâtıl akiddir. Tarafların derhal ayrılmak zorunda oldukları böyle bir akidden herhangi bir hukukî sonuç doğmaz. Ancak zifaf olmuşsa mehr-i misil gerekir. Unsurları, in'ikad ve sıhhat şartları tamam olan yürürlük şartlarında eksiklik bulunan akde de mevkuf akit denir. Mevkuf akid yetkili kimsenin izin ve icâzet vermesine kadar doğuracağı sonuçlar bakımından fâsid nikâh hükmündedir. Diğer şartları tamam olup, bağlayıcılık (lüzum) şartlarında eksiklik bulunan akde gayri lâzım veya câiz akid denir. Fesih hakkı sahibi bu yönde bir talepte bulunup evliliği feshettirinceye kadar geçerli bir evliliğin bütün sonuçlarını doğurur.

E) Evlenme Ehliyeti

Geçerli bir evlilik yapabilmek için hukuken sahip olunması gereken yeterliliğe evlenme ehliyeti denir. Bütün hukukî işlemlerde olduğu gibi evlenme sözleşmesini başka bir kimsenin iznini almadan yapabilmek için de tam ehliyetli olmak gerekir. Hanefîler'e göre aile hukukunda tam ehliyetli olmak için akıllı ve bâliğ olmak yani temyiz gücüne sahip olarak ergenlik çağına ulaşmak yeterlidir. Bu mezhebe göre kadın olsun erkek olsun bu iki şartı kendisinde toplamış bulunan her şahıs başka bir kimseden izin almaksızın evlenme sözleşmesi yapabilirler. Bu kimselere tam ehliyetli denir. Hanefîler'e göre evlenme ehliyetine sahip olmak için rüşd şart değildir. Bir diğer ifadeyle mal varlığını gerektiği gibi idare edemeyen, gereksiz yere veya gereğinden fazla sarfeden sefihler, diğer hukukî işlemler bakımından eksik ehliyetli sayılırlarsa da aile hukuku bakımından tam ehliyetli kabul edilirler. Ancak sefihlerin eşlerine verdikleri veya vermeyi taahhüt ettikleri mehrin misil bir mehir olması gerekir. Bunun üstündeki miktar bağışlama kabul edi-

lir. Sefihlerin mal varlıklarında mutlak bir azalmaya yol açan bağışlama yapmaları mümkün değildir.

Mâlikîler'e, Şâfiîler'e ve Hanbelîler'e göre ise tam evlenme ehliyetine sahip olmak için rüşd de şarttır; buna göre sefih aile hukuku bakımından tam ehliyetli değildir. Mâlikîler'e göre velisinin izin veya icâzetiyle evlenebilir; diğer iki mezhep bunu da kabul etmez. Onlara göre sefihi ancak velisi evlendirebilir.

Ergenlik biyolojik bir olgunluğu ifade eder. Bu da insandan insana, bölgeden bölgeye göre değişir. Bu bakımdan herkes için sabit bir ergenlik yaşı belirlemek mümkün değildir. Bu sebeple İslâm hukukçuları ergenlik için genel duruma bakarak bir alt bir de üst sınır belirlemişlerdir. Bu iki sınır arasında kişi ne zaman biyolojik olarak ergen olursa o andan itibaren bâliğ sayılır. Alt sınırdan önce ergenlik iddiası dinlenmez. Üst sınıra ulaşan kimse de ergenliğe ulaşmasa bile bâliğ kabul edilir. Alt sınır kızlarda dokuz, erkeklerde on ikidir. Üst sınır ise Ebû Hanîfe'ye göre kızlarda on yedi, erkeklerde on sekiz, İmam Mâlik'e göre her iki cins için on sekiz, Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre yine her iki cins için on beştir.

Hanefîler'e göre tam ehliyet için gerekli olan iki vasıftan birisi eksik olursa eksikliğin türüne göre kişi ya tam ehliyetsiz veya eksik ehliyetli olur. Kişide temyiz gücü henüz gelişmemiş bulunur veya akıl hastalığı gibi bir sebeple hiç bulunmazsa bu kişiler tam ehliyetsizdirler. Bunlar da gayri mümeyyiz küçüklerle akıl hastalarıdır. Temyiz gücü gelişmiş bulunan ancak ergenlik çağına gelmemiş olanlar yani mümeyyiz küçükler ile temyiz gücü tam olarak gelişmemiş bulunan akıl zayıfları ve bunaklar yani ma'tûhlar eksik ehliyetli sayılır. Eksik ehliyetlilerle ehliyetsizler arasında evlenme sözleşmesini yapma bakımından şu fark vardır ki ehliyetsizler hiçbir şekilde böyle bir sözleşmeyi bizzat yapamazlar ise de eksik ehliyetliler ya velilerinin önceden izin veya yapılmış bir evliliğe sonradan icâzet vermesi suretiyle evlenebilirler.

F) Velâyet

Hukuk dilinde **velâyet**, başkaları adına onların rızâları aranmaksızın hukukî işlemde bulunma yetkisini ifade eder. Aile hukukunda velâyet eksik ehliyetli ve ehliyetsizlerin bir yakını tarafından rızâları alınarak veya alınmaksızın evlendirilme yetkisidir. Özellikle Hanefîler'in dışındaki mezheplerde kadınlar, bazı durumlarda rızâları aransa bile, ancak velileri aracılığıyla evlenebildikleri için velâyetin bu alanda özel bir önemi vardır. Bu mezhepler

"Velisiz nikâh olmaz" (Buhârî, "Nikâh", 36; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 19; Tirmizî, 14, 17) hadisini ve benzeri hadisleri mutlak olarak değerlendirmekte ve her durumdaki kadınların -rızâları alınsa bile- sadece velileri aracılığıyla evleneceklerini söylemektedirler. Hanefîler ise bu hadisleri tam ehliyetli olmayan kadınların ancak velileri aracılığıyla evlenebilecekleri şeklinde yorumlamaktadırlar. Hanefîler'de âkıl-bâliğ olan kadın, aynen erkek gibi velisinin aracılığına gerek olmaksızın evlenebilir.

Evlenmede kadınlara velâyet konusuna ait detayların, dinin doğrudan düzenlediği bir mesele olmadığı gözden uzak tutulmamalıdır. Velâyet konusu, içinde bulundukları şartlara bağımlı olarak kadının insanları tanıma konusundaki tecrübesizliğini telâfi etmeye ve onun haklarını güvence altında tutmaya mâtuf bir tedbir niteliğinde görülebileceği gibi kimlerin hangi sıra ve ölçü dahilinde kadının velisi olacağı hususu da ailenin ve toplumun yapısıyla ve telakkileriyle ilgili görünmektedir. Evlilikte velâyet kurumunun ön plana çıkması, hayat boyu birlikteliği başlatacak olan evlilik akdinin gerekli araştırmalar yapılarak mümkün olduğu ölçüde sağlam temellere oturtulması, telâfi edilmesi ve geri dönülmesi âdeta imkânsız olan hataların önceden görülmesi ve önlenmesi, bir yönüyle de evlenecek tarafların aileleri arasında kaynaşmanın kolay sağlanması gibi hedeflere yöneliktir.

a) Kısımları

Velâyet, velilerin velâyetleri altında bulunan kimseleri onların rızâlarını almaksızın evlendirme yetkisine sahip olup olmamalarına göre ikiye ayrılır: Zorlayıcı velâyet, zorlayıcı olmayan velâyet.

1. Zorlayıcı Velâyet (Velâyet-i İcbâr). Veliye velâyeti altında bulunan kimseyi rızâsını almaksızın evlendirme yetkisi veren velâyettir. Bu tür velâyet altına ehliyetsizler ve eksik ehliyetliler girerler. Bu yetkiye sahip veliler diğer mezheplerde çok sınırlı tutulduğu halde Hanefîler'de çok geniş bir zümreye bu yetki verilmiştir.

2. Zorlayıcı Olmayan Velâyet (Velâyet-i İhtiyâr veya İstihbâb). Veliye velâyet altında bulunan kimseyi ancak onun rızâsıyla evlendirme yetkisi veren velâyettir. Bu velâyet altına bulûğa ermiş kızlar girer. Bu isimlendirme Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un anlayışını yansıtmaktadır. Hanefîler'den İmam Muhammed velâyeti velâyet-i istibdâd ve velâyet-i şirket tarzında ikiye ayırmaktadır. Velâyet-i istibdâd yukarıda tanımı verilen zorlayıcı velâyetten başkası değildir. **Velâyet-i şirket** ifadesiyle ise bulûğa ermiş kızla velisi arasında mevcut olan müşterek velâyet kastedilir. Çünkü İmam Muham-

med'e göre bulûğa ermiş kızlar velilerinin rızâlarını almadan evlenemezler, velileri de rızâlarını almaksızın onları evlendiremez. Bu sebeple aralarında müşterek bir velâyet söz konusu olmaktadır. Zorlayıcı velâyet altına kimlerin gireceği mezheplerce farklı kriterlere göre belirlenmiştir. Hanefîler'de burada dikkate alınacak kriter yaş küçüklüğü, Şâfiîler'ce bekâret yani daha önce evlenmemiş bulunmak, Mâlikîler'e göre her ikisidir.

b) Veliler

Başkalarını evlendirme yetkisine sahip olan velileri iki grupta incelemek gerekir: Hususi veli, umumi veli.

1. Hususi Veli. Velâyeti altında bulunan kimseyi evlendirme yetkisine sahip bulunan akrabalardır. Hukukçuların çoğunluğuna göre bu grupta yer alan veliler asabe sınıfında yer alan akrabalardır. Asabe bir kimsenin araya bir kadın girmeyen bütün erkek akrabaları anlamına gelmektedir. Baba, baba-dede, erkek kardeş, amca, amca oğlu gibi. Bu veliler kendi aralarında mirastaki sıraya göre sıralanırlar; önceki sırada bir veli varken sonra gelen velinin evlendirme yetkisi yoktur. Bu grupta bir akraba mevcut olmazsa velâyet umumi veli konumundaki hâkime geçmektedir. Yalnız Ebû Hanîfe asabe akraba bulunmadığında velâyetin umumi veliye değil, zevi'l-erhâm denilen diğer akrabalara geçtiğini söylemektedir. Bu iki farklı ictihadın hukukçuların içinde yaşadıkları toplumun akrabalık anlayışından etkilendiğini söylemek yanlış olmasa gerek.

Hanefîler ister asabe isterse zevi'l-erhâm grubunda yer alsın bütün hususi velilerin zorlayıcı velâyet yetkisine sahip olduğunu söylemektedirler. Diğerleri ise bu yetkiyi asabe akrabalar arasında çok küçük bir zümreye tanımaktadırlar.

Hususi velinin bu yetkiye sahip olabilmesi için temyiz gücüne sahip olması, ergenlik çağına gelmiş bulunması, ayrıca veli ile velâyeti altında bulunan kimse arasında din farkı gibi mirasçılığa mani bir durumun da olmaması gerekmektedir. Hanefîler ve Mâlikîler'de velinin reşid olması gerekmemektedir. Şâfiîler ve Hanbelîler ise velinin reşid olmasını da ayrıca aramaktadırlar. Öte yandan Hanefîler'in aksine Mâlikîler'e, Şâfiîler'e ve Hanbelîler'e göre velinin erkek olması da gerekmektedir.

2. Umumi Veli. Umumi veli devlet başkanı veya hâkimdir. Hususi velinin bulunmadığı veya yetkisini kötüye kullandığı durumlarda hususi velinin yerini umumi veli almaktadır. Umumi velide mirasa ehil olma, yani veli ile velâyet altında bulunan kimsenin aynı dine mensup olması aranmaz.

c) Bulûğ Muhayyerliği

Hanefî mezhebinde çok geniş bir zümreye zorlayıcı velâyet yetkisinin verilmesinin muhtemel zararlarını önlemek düşüncesiyle velisi tarafından evlendirilen kimselere bulûğ muhayyerliği denilen bir seçim hakkı tanınmıştır. Buna göre babası veya baba-dedesi dışındaki bir velisi tarafından küçükken evlendirilen kimseler bulûğa erdiklerinde dilerlerse hâkime başvurup velilerinin yaptığı evliliği feshettirebilirler. Hâkimin feshetmesine kadar evlilik geçerliliğini korur. Baba ve baba-dedesi tarafından evlendirilenlerin yapılan evliliğe itiraz ve dolayısıyla bulûğ muhayyerliği hakkı yoktur.

G) Denklik

İslâm hukuku literatüründe **kefâet** terimiyle ifade edilen denklik ile, evlenecek eşler arasında dinî, iktisadî ve sosyal bakımdan bir denkliğin olması kastedilir. Burada esas itibariyle erkeğin kadına denk olması aranmaktadır. Eşler arasındaki uyumun sağlanmasında taraflar arasında söz konusu alanlar bakımından bir denkliğin, bir yakınlığın mevcut olması şüphesiz önemlidir. Ancak bunun kurulmuş bir evliliği sona erdirme sebebi olarak kabul edilmesi yine de ayrı bir konudur. Bu sebeple hukukçuların önemli bir kısmının kefâeti gerekli görmesine mukabil Kerhî, Sevrî gibi bazı hukukçular kefâeti İslâm'ın getirdiği eşitlik anlayışına aykırı olduğu için reddetmektedir. Esasen Kur'an ve Sünnet'te kefâeti gerektiren bir hüküm de mevcut değildir. Bu kurum hukukçuların daha ziyade evlilikte uyumu sağlamak için kabul ettikleri bir tedbir olarak karşımıza çıkmaktadır. Tabii bunda sosyal gruplaşmaya ve aristokratik yapılanmaya gereğinden fazla önem veren Arap toplum yapısının da etkisi vardır. Ne var ki kefâeti günümüzde evliliğin devamı bakımından dikkate alınması faydalı görülen bir unsur olarak kabul etmek, ancak nihaî seçimi taraflara bırakmak daha uygun görünmektedir.

Hanefî mezhebinde şu altı noktada kocanın kadına denk olması aranmıştır: Soy, müslüman oluş, dindar oluş, hürriyet, servet ve meslek. Âkıl bâliğ olan kadın velisinin rızâsını dahi almaksızın evlenebilir. Ancak seçmiş olduğu eşinin sayılan altı noktadan ailesine denk olması gerekmektedir. Eğer bu denklik gözetilmemişse velisinin bu evliliğe itiraz ve fesih hakkı vardır. Yalnız bu itirazın çocuk olmadan veya kadın hamile kalmadan yapılması gerekmektedir; daha sonra yapılan fesih talebi dikkate alınmaz. Kefâet şartı Hanefîler'e göre bir lüzum şartıdır. Yani evlilik feshedilinceye kadar bütün muteber sonuçlarını doğurur. Diğer mezheplerde kefâet, genelde sıhhat şartı, bazı durumlarda da nefâz şartı olarak kabul edilmektedir.

H) Evlenme Engelleri

İslâm hukukunda belirli akrabalarla evlenilmesi yasaklanmıştır (en-Nisâ 4/22, 23). Kendileriyle evlenilmesi yasak olan bu kadınlara muharremât denmektedir. Bu yasak bazı kereler devamlıdır; hiçbir hal ve durumda ortadan kalkmaz. Bazan da bu yasak sürelidir; belli sürelerin geçmesi veya bazı durumların gerçekleşmesi halinde bu kimselerle evlenilebilir.

a) Devamlı Evlenme Engelleri

İslâm hukukunda devamlılık arzeden, yani tarafların birbiriyle evlenmesine ebedî olarak engel olan sebeplerdir. Devamlı evlenme engelleri üç grupta toplanır.

1. Kan Hısımlığı. Kan hısımlığı sebebiyle evlenilmesi yasak olan akrabalar dört grupta toplanır. 1. Usul (üst soy hısımları); 2. Fürû (alt soy hısımları); 3. Ana babanın fürûu; 4. Dede ve ninenin sadece çocukları. Buna göre kişinin kendi annesi, ninesi, kızı, kız torunları, kız yeğenleri veya onların kızları, teyze ve halasıyla evlenmesi yasaktır.

2. Sıhrî Hısımlık. Evlenmeden doğan hısımlık sebebiyle kendileriyle evlenilmesi yasak olanlar da keza dört gruptur. 1. Usulün eşleri yani üvey anne ve üvey nine. Üvey ninenin baba veya anne tarafından olması farketmez. 2. Fürûun eşleri, yani gelinler. 3. Eşin usulü, yani kayınvâlide ve eşin her iki taraftan nineleri. 4. Eşin fürûu, yani üvey kızlar veya bu durumda olan kız torunlar. Ancak bu son grupta evlenme engelinin doğması için sadece nikâh yetmemekte, evliliğin zifafla da fiilen başlaması gerekmektedir.

3. Süt Hısımlığı. Çocukla öz annesi dışında kendisine süt veren kadın ve onun belirli derecedeki yakınları arasında meydana gelen hısımlıktır. Süt hısımlığı miras hakkı doğurmazsa da bir evlenme engeli teşkil eder. Bu gruptaki hısımlar da kendileriyle sürekli olarak evlenilmesi yasak olan akrabalar grubunda yer alırlar. Bu yolla evlenilmesi yasak olan hısımlar şunlardır: 1. Süt usul, yani sütanne, baba, sütnine ve dede. 2. Sütfürû, yani süt çocuklar ve torunlar. 3. Sütanne ve babanın neseb ve sütten olan fürûu, yani sütkardeşler ve onların çocukları. 4. Sütdede ve ninenin sadece çocukları ki bunlar süthalalar ve sütteyzeler olmaktadır. 5. Eşin sütannesi ve ninesi. 6. Eşin sütten olan kız çocukları ve kız torunları. Burada söz konusu olan koca eşin süt çocuğu emzirirken evli bulunduğu koca değildir. O zaten süt usul olarak yukarıda zikredildi. Buradaki koca sütanne ile daha sonra evlenmiş bulunan kimsedir. Bu son durumda kız çocuk ve kız torunların ya-

sak olabilmesi için nikâh yetmeyip evliliğin zifafla fiilen başlaması da gerekmektedir. 7. Sütbaba ve dedenin sütanne ve nine olmayan eşleri. Sütanne ve nine süt usul olarak yukarıda zaten zikredildi. 8. Sütten olan fürûun eşleri.

Hukukçuların çoğunluğuna göre çocuğun ilk iki yaş içerisinde emdiği süt az olsun çok olsun süt hısımlığının meydana gelmesi için yeterlidir. İmam Şâfiî ise süt hısımlığının oluşabilmesi için ilk iki yaş içinde beş fâsılalı ve doyurucu emişin şart olduğunu söylemektedir. İki yaşından sonra emmiş olduğu süt müctehidlerin çoğuna göre bu tür bir hısımlık ve evlenme yasağı doğurmaz.

b) Geçici Evlenme Engelleri

Ortadan kalkmaları mümkün olan, bu sebeple de devamlı evlilik engeli oluşturmayan sebepler şunlardır:

1. Başkasının Eşi Olma. Evli olan veya boşanmış veya kocası ölmüş olup da henüz iddet beklemekte bulunan kadınlarla evlenmek yasaktır.

2. İki Akraba ile Birden Evlenme. İslâm hukukunda bir erkeğin belirli şartlarla birden fazla kadınla evlenmesi mümkündür. Ancak bir erkek iki yakın akraba ile aynı anda evli olamaz. Bu ilişkinin akrabalık ilişkisine zarar vereceği düşünülmüştür. Bu yakınlığın ölçüsü iki kadından her birini ayrı ayrı erkek kabul edildiğinde bunların birbirleriyle evlenemeyecek derecede yakın akraba olmalarıdır. Teyze ile yeğen buna örnek gösterilebilir. Çünkü hangisi erkek kabul edilirse edilsin diğeriyle evlenmesi hukuken mümkün değildir. Bu durumda bunların aynı kişinin nikâhında birleşmeleri de söz konusu olamaz.

3. Üç Kere Boşanma. Bir erkek üç boşama ile boşamış olduğu eşi ile tekrar evlenemez. Bakara sûresinin 227. âyetinde, *"Boşanma iki keredir; sonra ya iyilikle tutmak veya güzel bir biçimde bırakmak (gerekir)"* buyurulmuştur. İslâm hukukunda kolay boşanma usulü benimsendiğinden ve kocanın karısını tek taraflı bir irade beyanıyla boşaması mümkün olduğundan bunun kötüye kullanılmasını önlemek için üç boşama ile boşadığı eşiyle tekrar evlenememe gibi bir yasak getirilmiştir. Bu durum boşayan eş için geçici bir evlenme engeli teşkil eder. Bu engelin ortadan kalkması için kadının bir başkasıyla geçerli bir evlilik yapması, bu evliliğin hileli olmaması ve zifaf ile fiilen başlaması daha sonra da boşanma veya ölümle sona ermesi gerekmektedir. Bu durumda artık ilk koca dilerse boşamış olduğu eşiyle onun da rızâsını alarak tekrar evlenebilir.

4. Din Farkı. Müslüman bir erkeğin Ehl-i kitap yani yahudi ve hıristiyan olmayan bir kadınla evlenmesi yasaktır. Kur'ân-ı Kerîm'de, *"Müşrik kadınlarla iman edinceye kadar evlenmeyin..."* (el-Bakara 2/221) buyurulmaktadır. Müşrik Allah'ın birliğine inanmayan, ona ortak koşan kimse demektir. Yahudi ve hıristiyan kadınlarla evlenilebilir (el-Mâide 5/5). Buna mukabil müslüman bir kadının gayri müslim bir erkekle isterse bu erkek Ehl-i kitap olsun evlenmesi dinen mümkün değildir. İslâm hukukçuları bu konudaki görüşlerinin Mâide sûresinin 5 ve Mümtehine sûresinin 10. âyetlerine dayandırmaktadırlar. İslâm hukukçularının bu âyetleri gayri müslim erkeklerle evlenmeyi yasaklayacak biçimde yorumlamaları, Ehl-i kitap da olsa başka bir din mensubuyla evlenmenin kadının ve doğacak çocukların dinini menfi olarak etkilemesi endişesine dayanmaktadır. Ancak tabiatıyla bu engeller geçicidir. Gerek erkeğin gerekse kadının müslüman olarak bu engelleri bertaraf etme imkânı her zaman vardır.

I) Evliliğin Sonuçları

Geçerli bir evliliğin doğurduğu sonuçlar derken bu evlilikten karı ve koca için doğacak hak ve borçlar kastedilmektedir. Evlilikte eşlerin birbirlerine karşılıklı sevgi, saygı ve sadakat borcunun olduğu muhakkaktır. Çocukların bakım ve terbiyesi de eşlerin müşterek borçlarındandır. Bunlar dışında karı ve kocanın evlilikten doğan birtakım hakları daha vardır ki hukuk düzeni daha çok bu haklar ve bunların ifası üzerinde durmaktadır. Tabiatıyla bir taraf için hak olan diğer taraf için borç teşkil etmektedir.

a) Kadının Hakları

1. Mehir

Erkeğin evlenirken karısına verdiği veya vermeyi taahhüt ettiği para veya sair bir mala **mehir** denmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de evlenen erkeğin karısına vermek zorunda olduğu mehirle ilgili olarak müteaddit âyetler vardır (en-Nisâ 4/4, 24). Birçok toplumda evlenme esnasında eşlerden birinin diğerine veya diğerinin ailesine para ya da sair bir mal verme geleneği vardır. Hıristiyanlardaki drahomada olduğu gibi zaman zaman aksi örnekleri görülmekte ise de umumiyetle kadın değil, erkek tarafı evleneceği kızın ailesine bazı hediyeler vermekte ve ödemelerde bulunmaktadır. Eski Türkler'de de bu anlamda olmak üzere **kalın** uygulaması vardır. Kalın evlenecek erkeğin müstakbel karısının ailesine yaptığı ödemeler anlamında kullanılmaktadır. Bu ödemeler mutlaka evlilikten önce yapılırdı. Benzer uygulamaya muh-

telif adlarda (meselâ mehir, dowry) diğer toplumlarda da rastlanmaktadır. Bu yönüne bakarak evlenme akdinin eski dönemlerde bir satım akdi, erkeğin yaptığı edimin de bir satış bedeli olarak kabul edilip edilmediği tartışılmıştır.

İslâm hukukundaki mehir uygulaması da bir yönüyle bu uygulamaya benzemektedir. Ancak yine de aralarında önemli bir fark vardır. İslâm hukukundaki mehir evlenecek kızın ailesine değil, doğrudan kendisine verilmekte veya doğrudan ona borçlu olunmaktadır. Dolayısıyla İslâm hukukunda uygulandığı şekliyle mehirin satış bedeline, evlenmenin de satım akdine benzetilmesi mümkün değildir. Çünkü nikâh akdini satım akdine benzettiğimizde satım bedeli bizzat satımın konusu olan kimseye verilmiş olmaktadır. Öte yandan evlenecek kızın evlenme sözleşmesinin tarafı olduğunda hiç tereddüt yoktur. Bir kimsenin bir akdin hem konusu hem de tarafı olması ve satım bedelini de bizzat alması hukuken mümkün değildir. Üstelik kadın almış olduğu bu mehir karşılığında Hanefîler'e göre herhangi bir çeyiz hazırlamak mecburiyetinde de değildir. Diğer mallarında nasıl tasarruf edebiliyorsa bunda da aynı şekilde tasarruf etme hak ve yetkisine sahiptir. Ayrıca mehir nikâhın şartlarından değil sonuçlarından biridir; nikâh esnasında belirtilmemiş bile olsa, hatta verilmeyeceği şart edilmiş bile bulunsa yine evlenen kadın mehire hak kazanır. Mehirin belirlenmemiş bulunması evlenmenin geçerliliğine halel getirmez. Bu yönüyle de mehir satım bedelinden ayrılmaktadır. Çünkü bir satım akdinde satım bedeli sonuç değil o akdin sıhhat şartlarından biridir. Satım bedeli belirlenmediğinde akid fâsid olur.

İslâm dünyasının önemli bir kısmında uygulanma imkânı bulan Hanefî görüşünü dikkate alırsak İslâm hukukunda mehirin kadını hem evliliğe ısındırmak hem de ona belli bir malî güç kazandırmak düşüncesiyle getirilmiş olduğunu söylememiz gerekir. Özellikle kocanın sahip olduğu tek taraflı irade beyanıyla boşama yetkisini kötüye kullanması durumunda kadın böyle bir malî imkâna fazlasıyla ihtiyaç duyacaktır. Boşanma hakkının suistimal edildiği bölgelerde mehir miktarının yüksek tutularak bu suistimale belirli ölçüde engel olunması da mehirin kadına ve evlilik birliğine kazandırdığı bir başka avantaj olmaktadır.

Mehirin mahiyeti ve çeyiz konusunda Mâlikîler Hanefîler'den farklı düşünmekte ve mehiri âdeta evliliğin kuruluş harcamalarına kocanın önceden yapmış olduğu bir ödeme olarak kabul etmektedirler. Çünkü onlara göre kadın almış olduğu mehir karşılığında ve onunla orantılı bir çeyiz hazırlamak mecburiyetindedir.

Mehir olarak her türlü mal veya parasal değeri olan her türlü menfaat tesbit edilebilir. Mehirin en az miktarı Hanefîler'e göre 10 (ilk asırda 10 dirhem

yaklaşık iki koyun bedeli idi), Mâlikîler'e göre ise 3 dirhem gümüştür. Şâfiî ve Hanbelî hukukçulara göre ise mehirin bir alt sınırı yoktur, tıpkı bir üst sınırı olmadığı gibi. Mehirin üst sınırının olmadığı konusunda Hanefî ve Mâlikîler de diğer iki mezhep gibi düşünmektedir. Hz. Ömer kendi halifeliği döneminde evlilikleri kolaylaştırmak için mehire üst sınır getirmek istemiş, fakat bir kadının *"Onlara kantarla vermiş olsanız da hiçbir şeyi geri almayın"* (en-Nisâ 4/20) âyetini delil getirmesi karşısında bu düşüncesinden vazgeçmiştir.

Mehir nikâh anında belirlenip belirlenmemesine göre ikiye ayrılmaktadır. Eğer nikâh anında belirlenmişse buna **mehr-i müsemmâ**, belirlenmemişse buna da **mehr-i misil** denir. Misil mehir evlenen kızın akrabaları arasında her bakımdan kendi konumundaki kızlara ödenen mehir demektir. Bir anlamda rayiç mehir olmaktadır. Evlilik sırasında mehir belirlenmemişse veya bir sebeple belirlenen mehir geçersiz sayılırsa o zaman evlenen kadın misil mehire hak kazanır. Mehir, ödenme zamanına göre de **muaccel** veya **müeccel** mehir diye ikiye ayrılmaktadır. Muaccel mehir evlilik anında peşin olarak ödenen mehir demektir. Ödenmesi sonraya bırakılan mehire de veresiye mehir anlamında müeccel mehir denmektedir. Ödenmesi sonraya bırakılan mehir için bir ödeme zamanı belirlenmişse o zaman ödenir. Ancak genellikle yapıldığı üzere bir vade belirtilmemişse mehirin vadesi boşanma anında veya taraflardan birinin ölmesi durumunda gelmiş kabul edilir.

Sahih bir evliliğin ardından mehirin ödenmesinin gerekli olması, bir başka ifadeyle mehir borcunun doğması için ya evlenen kadın zifaf için hazır olmalı ve aralarında sahih halvet vuku bulmalı veya taraflardan birisi nikâhtan sonra ve zifaf veya sahih halvetten önce ölmüş bulunmalıdır. Sahih halvet eşlerin izni olmadan kimsenin giremeyeceği, erkek ve kadının, kimsenin göremeyeceği, uğrayıp rahatsız edemeyeceği bir mekânda baş başa olmaları anlamına gelmekte ve bazı bakımdan zifafla aynı hukukî sonuçları doğurmaktadır. Nikâh akdi yapıldıktan sonra, fakat zifaf veya sahih halvetten önce bir ayrılık vuku bulursa ayrılığa kimin sebep olduğuna bakılır. Eğer ayrılığa erkek sebep olmuşsa mehirin yarısını karısına ödemelidir. Ayrılığa kadın sebep olmuşsa veya erkek velisinin kendisi adına yapmış olduğu evliliği bulûğ muhayyerliği denilen seçim hakkını kullanarak bozmuşsa eski karısına mehir adına herhangi bir ödeme yapması gerekmez.

2. Nafaka

Evlilik içinde kadının her türlü normal masrafı kocaya aittir. Kur'ân-ı Kerîm'de (et-Talâk 65/6) ve Hz. Peygamber'in hadislerinde nafakanın kocaya

ait olduğu, erkeğin yediğinden karısına da yedirmesi, giydiğinden giydirmesi açıkça belirtilmiştir. Kocanın karısının nafakasını karşılamakla yükümlü olması için zengin olması gerekmediği gibi kadının fakir olması da gerekmez. Kadın zengin de olsa masrafları kocaya aittir.

Karı kocanın oturacakları evin temini, döşenip tefriş edilmesi kocaya aittir. İslâm toplumlarındaki örf ve âdetler genellikle kadına yeni evine belirli bir çeyiz getirmesi mecburiyetini getirmiştir. Ancak özellikle Hanefîler'ce kadının dinen ve hukuken buna mecbur olmadığı bilinmelidir. Bunun dışında kocanın karşılamakla yükümlü olduğu diğer masrafların kapsamı ve seviyesi daha çok örfe ve karı kocanın sosyal konumuna göre belirlenmektedir. Meselâ sosyal ve malî konumu hizmetçi tutmayı gerektirdiği durumlarda koca yiyecek, giyecek, mesken masraflarına ilâve olarak evine bir de hizmetçi tutmak mecburiyetindedir.

Nafakanın normal yerine getirilme şekli kocanın evinin her türlü masraflarını üstlenmesidir. Kocanın bu görevini yerine getirmediği durumlarda kadın mahkemeye başvurarak kendisine nafaka takdir ettirebilir. Nafakanın miktarını tesbitte karı kocanın malî ve sosyal konumları birlikte dikkate alınır. Yalnız kocanın konumu dikkate alınır diyen hukukçular da vardır. Takdir edildiği halde karısının nafakasını ödemeyen kocanın bu borcu zorla icra yoluyla tahsil edilir. Hatta gücü yettiği halde nafaka borcunu ödemeyen kocayı ödemeye zorlamak için hapsetmek dahi mümkündür. Ancak koca fakirse bu durumda ödemeye zorlamak için hapsetmek âdil olmadığı ve pratik bir yararı da dokunmayacağı için fakir kocaya hapis cezası verilmez. Kur'an'da borçlunun darlık içinde olması halinde eli genişleyinceye kadar ona mühlet verilmesi tavsiye edilir (el-Bakara 2/280).

Hanefîler'e göre hâkim tarafından nafaka takdiri sadece miktarının belirlenmesi bakımından değil, nafaka borcunun kuvvetli bir borç haline gelmesi bakımdan önemlidir. Eğer karı koca nafaka borcu ve miktarı üzerinde anlaşmamışlarsa veya hâkim tarafından takdir edilmemişse taraflardan birinin ölümü ile, boşanma ile veya kadının "nâşize" duruma düşmesi ile bu borç düşer. Kadının nâşize olması evlilik hukukuna riayet etmemesi ve kocasının rızâsını almadan evini terketmesi anlamına gelmektedir. Nâşize durumdaki kadının o andan itibaren esasen nafaka hakkı yoktur. Her üç halde de geriye dönük bir nafaka talebinin mümkün olmaması, mahkemeye başvurulmadığına göre nafakanın ödenmekte olduğu var sayımına dayanmaktadır. Hâkim tarafından nafaka takdir edilmesi ödenmiş olma faraziyesini ortadan kaldırmaktadır. Diğer üç mezhebe göre ise nafaka hâkimin takdirine

muhtaç olmaksızın kuvvetli bir borç olarak doğar; ancak ödenmekle veya ibrâ ile düşer.

Eşin ihtiyaçlarının normal yollardan karşılanmaması durumunda mahkemece nafaka takdir edilmesi her zaman kadının problemini çözmemektedir. Kocasının nafaka borcunu eda etmemesi sebebiyle kadının ayrıca bir boşanma hakkının bulunup bulunmadığı tartışmalıdır. Hanefî hukukçular bu durumda kadının bir boşanma hakkının var olduğunu kabul etmezler. Diğer mezheplerde ise ileride görüleceği üzere kadının belirli şartlarla boşanma hakkı bulunmaktadır.

b) Kocanın Hakları

Kocanın karısı üzerinde –mirası dışında- herhangi bir malî hakkı bulunmamaktadır. Karı kocanın birbirlerine karşı sevgi ve saygı ile davranması her iki tarafın birbirine karşı karşılıklı borçlarındandır.

Kadının ev işlerini yapması kocasına karşı bir borcu mudur sorusu dönemlere, sosyal yapıya, kadının ev dışında çalışıp çalışmamasına göre çözümlenecek bir meseledir. Burada bütün dönemlere, bütün bölgelere ve bütün ailelere yönelik değişmez bir kuralın konması söz konusu değildir. Belki her dönemde ailenin, sosyal çevrenin durumuna göre bunu belirlemek söz konusu olacaktır. Hz. Peygamber'in kızı Fâtıma'ya bir öğüt olarak evin içindeki işlerin kızına, dışarıdaki işlerin damadı Ali'ye ait olacağını söylemesi bize genel davranış biçimini belirlemede yardımcı olabilir. Buna göre çalışmayan kadının evin işlerini mâkul sınırlar içinde yerine getirmesi normal eşlik görevleri arasında sayılmak gerekir. Genel olarak vazife paylaşımında yaratılıştan gelen özellik ve farklılıkların da öncelik için bir ölçü olduğu söylenebilir.

J) Değerlendirme

İslâm hukukunun klasik doktrininde evlenme akdinin yapılışı, unsur ve şartları, sağladığı haklar ve getirdiği yükümlülükler konusunda yer alan bilgi, hüküm ve öneriler netice itibariyle kadın ve erkeğin insanlık onuruna, dinin emir ve tavsiyelerine, toplumsal sağduyunun ölçü ve beklentilerine uygun biçimde birlikteliğini hedefleyen, ailenin sağlam temeller üzerine kurulmasını gaye edinen, muhtemel sakıncaları ve hak ihlâllerini önlemeye çalışan bir dizi düzenleme niteliğindedir. Bu zengin bilgi birikiminin Kur'an ve hadislerde yer alan hükümlerle, İslâm hukukçularının bu hükümleri anlayış ve yorumlayış tarzlarıyla, sosyal şart ve telakkilerle ayrı ayrı ilgisi vardır.

Fıkıh olayların sadece hukukî yönünü değil müslüman fert ve toplumun dünya görüşünü, yaşayış biçimini ve ilişkilerini, kültür ve geleneğini de temsil ettiğinden bu bilgiler hukuk düzenine yansımasa bile müslüman açısından anlamlıdır ve bir değer taşır.

Aile hukuku alanı esasen ferdî hayatı ve tercihleri ilgilendirmekte ve özel hukuk çerçevesinde kalmaktadır. Bu yargı İslâm hukuk doktrininin oluşum dönemleri için daha çok geçerlidir. Ancak, şehirleşmenin ve nüfus hareketlerinin arttığı, toplumsal hayatın karmaşık bir hal aldığı, dinî sorumluluk bilincinin azalıp insan ilişkilerinde hak ihlâllerinin çoğaldığı, bireysel özgürlük ve ferdiyetçiliğin ön plana çıktığı çağımızda aile hayatına yönelik toplumsal iyileştirme ve yasal düzenleme projeleri gündeme gelmiş ve gerekli görülmeye başlamıştır. Bu sebeple de İslâm hukukçularının özel hukuk ilişkisi ve bireysel tercih çerçevesinde gördüğü birçok ailevî problem hâlihazır İslâm ülkelerinde yasal düzenlemeye konu edilmiş ve zaman zaman kamu yetkilileri de devreye sokularak çözülmeye çalışılmıştır. Osmanlı'nın orta dönemlerinde başlayan nikâhın bizzat kadılar veya kadı kontrolünde din adamları tarafından kıyılması çabaları, Tanzimat döneminde nikâhta tescilin ve devlet kontrolünün sağlanmasına yönelik mevzuat ve son dönemde çıkarılan 1917 tarihli Hukūk-ı Âile Kararnâmesi bu sürecin habercisi olan gelişmelerdir.

Günümüzde evliliğin yapılışından aile içi hak ve sorumlulukların yasal güvencelere kavuşturulmasına, çok evliliğin belirli esaslara bağlanmasından boşanmalarda eşler dışında üçüncü şahısların devreye sokulmasına kadar belli alanlarda toplumsal iyileştirme projelerinin gündeme geldiği ve bazı yasal düzenlemelerin yapıldığı bilinmektedir. Yapılanlar arasında gerek içerik gerekse kanunlaştırma tekniği ve politikası olarak tenkit edilecek yönler bulunsa da böyle bir çabaya günümüzde ihtiyaç vardır ve buna ilke olarak sıcak bakmak gerekir. İslâm hukukçularının özellikle son yüzyılda bu konuda bazı yeni hukukî tedbirleri ve çözüm arayışlarını dile getirmesi de böyle bir sosyal gerçekliğe dayanmaktadır. Çünkü bu tür konuların yasal güvenceden ve kamu desteğinden uzak olarak tarafların dinî ve vicdanî sorumluluklarına bırakılması bazan yeterli olsa bile çoğu zaman zayıf, bilgisiz ve tedbirsiz kimselerin kaderinin güçlü tarafın insafına bırakılması anlamına gelmektedir. Hukukun ve kamu düzeninin görevi ise güçsüzü, hakkının ihlâl edilmesi muhtemel olan kimseleri korumaktır. Bu konuda izlenecek en isabetli tutum, bir yöntem ve imkânın fıkhın klasik doktrininde mevcut olmasını, insanların da bu bilgilere dinin değişmez kutsal hükümleri gözüyle bakmasını onları yeterli güvence veya alın yazısı saymasını fırsat bilip ondan yararlanmaya kalkmak yerine toplumsal sağduyunun onayladığı mâruf ve hukukî sınırlar

içinde çözüm aramak, bu alanda bir yanlışlık varsa onun iyileştirmeye ve düzeltmeye çalışmak olmalıdır. Bireylerin bu zeminden çıkıp Allah karşısında hesap verecek olmayı yegâne müeyyide saymaları toplumsal düzeni ve ilgili kişilerin haklarını ihlâl edebileceği gibi insanların din hakkında suizana kapılmasına ve çeşitli ithamlarda bulunmasına da kolayca yol açabilecektir. Kul ile Allah arasında kalan bireysel tercih ve davranışlarda kişilerin Allah'a karşı sorumluluğu (diyanî hüküm) ön planda olsa bile sosyal yönü bulunan ve kul hakkına da taalluk eden insan ilişkilerinde daha objektif ve genel (kazâî) kriterlere, toplumsal sağduyunun (mâruf) onaylayacağı çözümlere yönelmek gerekecektir.

Yasal müdahale ve düzenleme her zaman için yeterli güvence teşkil etmediği ve istenen iyileşmeyi sağlamadığı, toplumsal kabul bölgeden bölgeye değiştiği ve konu bir yönüyle de insan unsurunun yetişkinliği ve sorumluluk bilinciyle alâkalı olduğu için toplumumuzda sadece fıkıh kuralları gözetilerek yapılan ve yürütülen evlilikler hakkında genelleme yapmak ve kategorik bir yaklaşımda bulunmak doğru olmaz. Ancak İslâm hukukçularının klasik literatürde yer alan görüşlerinin buraya kadar söylenenler ışığında yeniden değerlendirilmesi, özellikle de iki şahitle yapılan ve dinî nikâh olarak adlandırılan işlemin, nişanda yapılan fakat evlilikten çok örtünme vb. dinî sınırlamaları kaldırmayı amaçlayan nikâhların ve gizlice yapılan ve yürütülen ikinci evliliklerin bu söylenenler ışığında gözden geçirilmesi de vazgeçilmez bir önem taşımaktadır.

III. EVLİLİK BİRLİĞİNİN SONA ERMESİ

İslâm hukukunda evlilik birliğinin sona ermesi bazan akiddeki bir bozukluktan bazan da eşlerin evlilik birliğini yürütmekte zorlanmalarından, yürütmek istememelerinden kaynaklanır. Buna göre evliliğin sona ermesinin değişik usul ve şekilleri vardır. Burada İslâm hukukunun klasik doktrinine göre evlilik birliğini sona erdiren sebep ve durumlara özetle temas edeceğiz.

A) Fesih

Fesih, evlilik birliğinin akid anında var olan veya sonradan meydana gelen bir eksiklik sebebiyle bozulmasıdır. Sıhhat şartlarından birisinin eksik oluşu akid anındaki bir bozukluğu, tarafların bir arada yaşamalarının dinen mümkün olmaması akidden sonraki bir bozukluğu ifade eder. Meselâ şahitsiz evlenme akid anındaki bir bozukluktur, eşlerden birinin dinden çıkmış olması da (irtidad) akidden sonra meydana gelen dinen beraber yaşamayı

imkânsız kılan bir haldir. Talâk, yani boşama ise evlilik birliğine eşlerden birisi veya her ikisi tarafından son verilmesidir. Bu son verme bazan tek taraflı bir irade beyanı ile bazan iki tarafın anlaşmasıyla bazan da mahkeme kararıyla olur. Her bir şeklin kendine has usulü ve sonuçları vardır.

Evliliğin fesih veya talâkla sona ermesinin farklı hukukî sonuçları bulunmaktadır. Fesih evlilik birliğine derhal son verir. Talâka gelince, bâin talâk bu birliğe kocanın tek taraflı iradesi ile geri dönemeyeceği şekilde son verirse de ric'î talâk iddetin bitimine kadar kocaya geri dönüş imkânı vermektedir. İddet bitince evlilik bağı tamamen çözülmüş olur. Fesih ile kocanın kullanacağı talâk sayısı azalmış olmaz. Her bir talâk ise kocanın sahip olduğu üç talâk hakkını azaltır. Zifaftan önce meydana gelen fesihlerde kadına mehir vermek gerekmediği halde, aynı durumda talâk gerçekleşirse belirli şartlarla belirlenen mehirin yarısı veya müt'a denilen gönül alıcı bir hediye vermek gerekir.

B) Boşama

İslâm hukukunda **talâk** kelimesi hem tek taraflı irade beyanıyla yapılan boşamayı, hem tarafların anlaşarak evlilik birliğine son vermelerini hem de mahkeme kararıyla meydana gelen boşanmayı içerir. Esasen meydana geliş şekilleri farklı olmakla birlikte her üç boşanma türü de müşterek hükümlere sahiptir. Bununla birlikte talâk sözcüğü ile genellikle tek taraflı irade beyanıyla yapılan boşamalar kastedilir. Kadının malî bir ödeme yapması veya malî bir hakkından feragat etmesi suretiyle tarafların anlaşarak evlilik birliğine son vermelerine hul' veya muhâlea, mahkeme kararıyla meydana gelen boşanmaya da tefrik denir.

İslâm dininde ailenin özel bir yeri olmasına ve müslümanlar gerek Kur'ân-ı Kerîm'de ve gerekse Hz. Peygamber'in hadislerinde evlenmeye, yuva kurmaya özendirilmelerine rağmen İslâm hukukunda kolay boşanma yolu seçilmiş ve eşlerin ve özellikle kocanın çoğu defa mahkemeye başvurmaksızın boşanmalarına imkân tanınmıştır. Hele kilise hukukunda olduğu gibi eşlerin boşanmalarının yasaklanması hiç düşünülmemiştir. İlk bakışta bu çelişki gibi görünürse de böyle değildir. İslâm eşlerin bir ömür boyu beraber yaşamalarını arzu etmiş, ancak bunu boşanmaları yasaklamak veya zorlaştırmak yoluyla gerçekleştirmeyi asla düşünmemiştir. Çünkü boşanmanın zorlaştırılması yolunda getirilen tedbirler insanları evlenmeye karşı isteksiz davranmaya itmekte, zorla bir arada tutuluyormuş düşüncesi eşler arasındaki sevgi ve bağlılığı kısa sürede tüketmektedir. Tam tersine İslâm insanların

sürdüremeyeceklerini düşündükleri evlilikten kolayca kurtulma imkânını getirmiştir. Ancak bu kolaylığın gerekli veya zorunlu olmadığı halde uygulamaya yansımasını önlemek için dolaylı bazı dinî ve hukukî tedbirler almaktan da geri durmamıştır.

Her şeyden önce sebepsiz boşanmalar dinen hoş görülmemiş fakat haklı bir sebebin varlığı durumunda helâl ve câiz kabul edilmiştir. Hz. Peygamber hadîs-i şeriflerinde, *"Allah katında en sevilmeyen helâl boşanmadır"* (Ebû Dâvûd, "Talâk", 3; İbn Mâce, "Talâk", 1) buyurmuştur. Öte yandan boşanıp tekrar evlenmeler suistimal edilmesin diye boşamaya âzami bir sınır getirilmiş, ayrı ayrı veya beraberce karısını üç defa boşayan kimsenin iki taraf isteseler bile kadın bir üçüncü şahısla hileli olmayan bir evlilik yapmadıkça ve bu evlilik ölüm veya boşama ile sona ermedikçe tekrar bir araya gelmelerine imkân tanınmamıştır. Öte yandan özellikle kocaların boşama haklarını suistimal ettikleri durumlarda mehirin ödenmesi sonraya bırakılan kısmı (mehr-i müeccel) yüksek tutularak boşanmalara belirli bir sınır getirilmiştir. Dinî bir anlayış ve terbiye içinde şekillenen toplumun da sebepsiz boşanmaları hoş karşılamaması İslâm toplumlarında boşanmaların daima sınırlı olması sonucunu doğurmuş, hukuken var olan boşama kolaylığı hiçbir zaman uygulamaya yansımamıştır. Bugün İslâm toplumlarında karşılaştığımız boşanma oranlarının dünya ortalamasının hayli altında olması bunun bir başka kanıtıdır.

a) Boşamanın Şartları

1. Kocaya Ait Şartlar

a) Tek taraflı irade beyanı ile boşama esas itibariyle kocanın hakkıdır. Bu itibarla boşayan kimsenin koca olması gerekir. Koca bu hakkı bizzat kullanabileceği gibi diğer hukukî işlemlerde olduğu gibi vekili aracılığıyla da kullanabilir. Koca sahip olduğu bu yetkiyi karısına da verebilir. Buna tefvîz-i talâk denir. Bu yetki evlilik anında kadına devredilebileceği gibi daha sonra da verebilir. Bu yetkiye sahip olan kadın yetkinin kendine veriliş şekline göre ya o anda veya dilediği zaman evlilik birliğine tek taraflı bir beyanla son verebilir. Koca vermiş olduğu bu yetkiyi geri alamaz. Ancak kendisinin boşama yetkisinin devam ettiğinde de kuşku yoktur. Sonuç itibariyle böyle bir yetki verilmesi durumunda karı koca her ikisi de evlilik birliğini diledikleri an sona erdirebilirler.

b) Kocanın tam ehliyetli, yani âkıl bâliğ olması gerekir. Akıl hastası, mümeyyiz küçük gibi eksik ehliyetliler ve ehliyetsizlerin boşama ehliyetleri

yoktur. Bunlar belirli şartlarla velileri tarafından evlendirilebilirlerse de velilerin bu evliliği sona erdirme yetkisi yoktur. Hanefîler'de aile hukuku bakımından tam ehliyetli kabul edilen sefih evlenme ehliyetine sahip olduğu gibi boşama ehliyetine de sahiptir. Hanefîler'in sefihin boşaması hakkındaki bu görüşü diğer mezheplerce de kabul edilmiştir.

Burada İslâm hukukçuları arasında boşama ehliyeti bakımından tartışmalı olanlar sarhoşlarla ikrah altında eşlerini istemeyerek boşayanlardır. Sarhoşun durumu iki farklı şekilde ele alınıp incelenmiştir. Sarhoşluk verici maddeyi bilmeyerek veya zorla alanlarla ilâç gibi bir madde içinde meşrû bir şekilde alanlar bir grupta, bilerek ve isteyerek keyif verici bir madde olarak alanlar bir başka grupta değerlendirilmiştir. İslâm hukukçularının tamamı birinci gruptakilerin dinen ve hukuken sorumlu tutulmayacak bir durumda olduklarını ve bu sebeple bunların hukukî ve cezaî ehliyetlerinin bulunmadığını kabul etmektedirler. Buna göre bu grupta yer alan bir kimsenin eşini boşaması geçerli değildir.

Tartışmalı olan ikinci gruptakilerin durumudur. Hukukçuların ekserisine özellikle Hanefîler'e, İmam Mâlik ve Şâfiî'ye, Şa'bî, Evzaî ve Saîd b. Müseyyeb'e göre sarhoşun eda (fiil) ehliyeti tamdır; bunun sonucu olarak da boşaması geçerlidir. Hz. Osman, Ömer b. Abdülazîz, Hanefîler'den Tahâvî ve Kerhî, Şâfiîler'den Müzenî ve Hanbelîler'in bir görüşüne göre sarhoşluğun nasıl meydana geldiği değil, doğurduğu sonuçlar önemlidir. Dolayısıyla normal düşünme kabiliyetini kaybeden sarhoşun eda ehliyeti yoktur. Sonuçta boşaması da geçerli değildir.

Canı ve malı ağır bir şekilde tehdit edilen ve bu tehdidi başka türlü defetmeye gücü yetmeyen kimsenin (mükreh) boşamasına gelince Hanefîler bu kimsenin rızâsı yoksa da irade ve ihtiyarı vardır, dolayısıyla iradesinin sakatlandığı söylenemez, boşaması geçerlidir demektedirler. Hanefîler dışında İbrâhim en-Nehaî ve Şa'bî de bu görüştedir. Diğer mezhep hukukçuları ise aksi görüşü savunmakta ve can veya malın ağır bir şekilde tehdit edilmesini iradeyi sakatlayan bir sebep olarak görmektedirler. Bunlara göre ikrah altında yapılan boşama geçerli değildir. Çünkü boşayan kimse hür bir irade ile karısını boşamamıştır. Hukūk-ı Âile Kararnâmesi'nde de fakihlerin çoğunluğunun görüşü tercih edilerek baskı ve zorlama sonucu yapılan boşamaların geçersiz olduğu ifade edilmişti (md. 105).

Şaka ile yapılan talâk da hukukçuların ekserisine göre geçerlidir. Hz. Peygamber, "*Üç şeyin ciddisi de ciddidir, şakası da ciddidir: Nikâh, talâk ve talâktan dönme*" (Ebû Dâvûd, "Talâk", 9, Tirmizî, "Talâk", 9; İbn Mâce, "Talâk",

13) buyurmuştur. Boşanmanın normal olarak herhangi bir mahkeme kararına gerek olmaksızın tek taraflı irade beyanıyla gerçekleşiyor olması böyle bir tedbiri gerekli kılmış olmalıdır. Öte yandan ne söylediğini ve ne yaptığını bilmeyecek derecede öfkelenmiş ve kendisi üzerindeki kontrolünü kaybetmiş bir kimsenin boşamasının geçerli olmadığı da genellikle kabul edilmektedir.

2. Kadına Ait Şartlar

Boşanan kadının boşayan kocanın eşi olması gerekmektedir. Burada söz konusu şartın önemi evlilik devam ederken yapılan boşanmalarda değildir. Ric'î veya bâin talâkla boşanmış ve iddet beklemekte olan kadın bu iddet süresi içinde tekrar boşanırsa bu boşama geçerli midir? Geçerli ise kocanın boşama haklarından birisi daha bitecek ve belki de büyük ayrılık (beynûnet-i kübrâ) denen kesin boşanma gerçekleşecektir. Hukukçular ayrıntılarını daha sonra göreceğimiz ric'î boşanma iddeti bekleyen kadının yeni bir boşanmaya daha muhatap olabileceğinde tereddüt etmemektedirler. Çünkü ric'î boşanma evlilik birliğini kesin olarak sona erdirmez. Hanefî hukukçular büyük ayrılık olmamak kaydıyla bâin talâk iddeti bekleyen kadının da kocası tarafından geçerli olarak boşanabileceği görüşündedirler. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî hukukçular ise, bu durumdaki kadının tekrar boşanamayacağı, dolayısıyla bâin talâk iddeti bekleyen kadına yapılan yeni bir boşanmanın geçerli olmayacağını söylerler.

b) Boşama Sözleri

İslâm hukukunun klasik doktrinine göre boşama için kullanılan sözler iki türlü olabilir. Bunlardan birisi boşanmadan başka bir anlama gelmesi mümkün olmayan, örfen özellikle boşanma için kullanılan sözlerdir. "Seni boşadım, boşsun" gibi. Bunlara sarih/açık sözler denir. Diğeri de boşanma anlamına gelebileceği gibi, başka anlamlara da gelebilen sözlerdir. Osmanlı uygulamasında sıkça karşımıza çıkan "İraden elinde olsun" gibi kinayeli ifadeler böyledir. Bu örf ve âdete veya kullananın iç iradesine göre boşama iradesinin kadına devredilmesi anlamına gelebileceği gibi, mutlak boşama anlamına da gelebilir. Bu tür ifadelere de kinayeli sözler denir. Bu ayırımın önemi şuradadır ki açık sözlerle yapılan boşamalarda boşayan kimsenin gerçekten boşama niyetine sahip olup olmadığı araştırılmaz. Her hâlükârda boşama hukuken gerçekleşmiştir. Kinayeli sözlerle yapılan boşamalarda ise Hanefîler'e ve Hanbelîler'e göre ya boşayanın buna niyet etmiş bulunması

ya da halin boşama iradesine delâlet etmesi gerekir. Mâlikîler ve Şâfiîler ise bu durumda sadece niyete itibar eder, halin delâletini dikkate almazlar.

Kocanın bir evlilik içinde sahip olduğu boşama hakkı üçtür. İlk ikisinde koca dilerse belirli şartlarla boşamış olduğu eşine geri dönebilir. Bu geri dönüş bâin talâkta yeni bir nikâhla olur, ric'î talâkta yeni bir nikâha gerek de yoktur. Üçüncü boşama hakkını da kullanan koca istese bile ne yeni bir nikâhla ne de nikâhsız eski eşine geri dönebilir. Bu tür bir ayrılığa büyük ayrılık (beynûnet-i kübrâ) denir. Bu şekilde kesin olarak ayrılmış eşlerin tekrar bir evlilikte birleşebilmeleri için kadının bir başkasıyla hileli olmayan bir evlilik yapması ve bu evliliğin de zifaf ile fiilen başlaması gerekmektedir. İşte bu ikinci evlilik ölümle veya boşanma ile sona ererse kadın isterse yeni bir nikâhla tekrar birinci eşine geri dönebilir. Bu tedbir tek taraflı irade beyanıyla hukuken kolaylaştırılan boşanmaların suistimal edilmesinin önüne geçilmesi düşüncesiyle getirilmiştir. Bunun önemli ölçüde etkili olduğunu da söylemek gerekir. Ne var ki İslâm hukuk tarihinde üç talâkla boşanmış eşlerin tekrar bir araya gelmelerini sağlamak üzere hileli evliliklerin (hülle) yapıldığı da olmuştur.

Burada önemli bir problem kocanın üç boşama hakkını da aynı anda veya aynı ay içinde kullanması durumunda karşımıza çıkmaktadır. Hukukçuların büyük çoğunluğuna göre aynı anda veya aynı temizlik süresi içinde verilen üç talâk üç talâk olarak geçerli olur. Böylece koca bütün boşanma haklarını kullanmış olmaktadır. Hz. Ali, İbn Mes'ûd, Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye, Zeydiyye mezhebi hukukçularına, İbn İshak, İbn Teymiyye, İbn Kayyim'e göre aynı anda veya aynı temizlik süresi içinde verilen üç talâk bir talâk olarak kabul edilir. Bu durumda eşler isterlerse belirli şartlarla evlilik birliğine geri dönebileceklerdir. Şîa-İmâmiyye hukukçularına atfedilen bir üçüncü görüşe göre ise bir temizlik süresi içinde yapılan üç talâk sünnete aykırıdır, bid'attır; hiç geçerli değildir.

Klasik doktrinin gereği olarak talâk hakkının kocaya ait görülmesi ve onların da bunu amacı dışında ve kimi defa bir tehdit vasıtası olarak kullanmaları günümüzde toplumsal sağ duyu tarafından hoş karşılanmayan bazı sonuçları da beraberinde getirmektedir. Boşama tehdidi, üçten dokuza şart etme gibi uygulamalar, toplumumuzda yaygın olarak görülmekte ve bunun sonucunda ya bu yönde gerçek bir arzu olmadığı halde aileler dağılmakta ya da evliliği kurtarmak için meşrûluğu söz götürür, olmadık formüllere başvurulmaktadır. Her iki sonucun da arzu edilir bir durum olmadığı açıktır. Günümüzde boşanma yetkisi ve bu yetkinin kullanımı sadece kocayı veya

eşleri ilgilendiren özel bu hak kullanımı olmaktan çıktığı, bu konuda kocama iradesini bertaraf etmeyen fakat toplumsal sağ duyunun beklentilerine uygun olan, dinin de ilkelerine ters düşmeyen bazı objektif çözüm ve düzenlemelere ihtiyaç bulunduğu da açıktır. Çağımızda İslâm ülkelerinde bu alanda gündeme gelen fıkhî tartışmalar, İslâm hukukçularının objektif ve sağ duyulu çözüm önerileri ve yapılagelen hukukî düzenlemeler de böyle bir toplumsal gerçeklikten ve ona dayalı ihtiyaçtan kaynaklanmaktadır. Ortaya mâkul ve sağ duyulu çözümler koymak İslâm hukukçuları açısından artık kaçınılmaz bir sorumluluk olmuştur. Bu sayede, yaşanan çirkinliklerin ve yanlışların önünü almak ve boşanma işini tarafların sorumluluğu yanında objektif usullere havale etmek mümkün olabilecektir.

c) Boşama Çeşitleri

İslâm hukuk doktrininde boşama dönülebilir olup olmamasına göre ric'î ve bâin, sünnete uygun olup olmayışına göre de Sünnî ve bid'î boşama adlarını alır ve her biri farklı hukukî değerlendirmelere konu olur.

1. Ric'î Talâk

Kocaya yeni bir nikâha ihtiyaç olmadan boşadığı karısına dönme imkânı veren boşama türüne dönülebilir boşama anlamında "ric'î talâk" denir. Bir ric'î talâktan bahsedebilmek için evliliğin zifafla fiilen başlamış bulunması ve Hanefîler'e göre boşamanın sarih sözlerle ve şiddet ve mübalağa ifade etmeyen bir tarzda yapılmış olması gerekmektedir. Ayrıca bu boşamanın üçüncü boşama olmaması da şarttır. Bu durumda koca, iddet süresi içerisinde dilerse eşine geri dönebilir. Bunun için yeni bir nikâh yapmaya, yeni bir mehir ödemeye gerek yoktur. Esasen bu özelliğinden dolayı bu boşama türüne ric'î talâk denmiştir. Dönme kocanın açık bir beyanla karısına geri döndüğünü söylemesiyle olabileceği gibi, evlilik yaşamına fiilen geri dönmesiyle de olabilir. Bu özelliği dolayısıyla ric'î talâkta eşler derhal birbirlerinden ayrılmak zorunda değildirler. Dönmenin şahitlerle tesbit edilmesi İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in bir görüşüne, İbn Hazm'a ve bazı Şiî hukukçulara göre şarttır. Diğer mezhepler bunu şart olarak kabul etmezler, müstehap sayarlar.

Ric'i talâkta evlilik iddet süresince de devam ediyor kabul edilir. Bu sebeple dönüş hakkının da bu süre içinde kullanılması gerekir. Bu süre dönüş yapılmadan geçirilirse iddetin bitimiyle ric'î talâk bâin talâka dönüşür. Dolayısıyla geri dönmek için artık bâin talâkta aranan şartlar geçerli olur.

Evliliğin iddet bitimine kadar devam edecek olması miras ve mehir hukuku açısından da önemlidir. Boşanma vadeli mehirin vadesi iddet bitene kadar gelmediği gibi, taraflardan birisinin ölmesi durumunda evlilik devam ettiği için sağ kalan eş diğerine mirasçı olur.

2. Bâin Talâk

Kocaya boşadığı eşine ancak yeni bir nikâhla dönme imkânı veren boşanma şeklidir. Bu boşama kocanın eşini üçüncü boşaması ise yeni bir nikâh da tarafların bir araya gelmesi için yeterli değildir; aralarında büyük ayrılık denilen beynûnet-i kübrâ meydana gelmiştir. Kadının daha önce belirtildiği üzere bir başkasıyla geçerli bir evlilik yapmadan ilk eşine dönmesi mümkün değildir.

Hangi tür boşamalar bâin talâktır? Nikâh yapılıp zifaf yapılmadan meydana gelen boşanmalar, tarafların anlaşarak boşanmaları (muhâlea) veya kocanın üçüncü boşama hakkını kullanarak yaptığı boşama bâin talâktır. Bunların dışında Hanefîler'e göre kocanın kinayeli sözlerle ve şiddet ve aşırılığı ifade eden kelimelerle yaptığı boşamalar da bâin talâk olarak kabul edilir. Şâfiî ve Hanbelî hukukçular bu tür boşanmaların ric'î talâk olduğu görüşündedirler.

Bâin talâk evliliğe derhal son verir; eşler birbirlerinden hemen ayrılmak zorundadırlar. Öte yandan evlilik kesin olarak sona erdiğinden boşanma vadeli mehirin vadesi gelmiş kabul edilir. Boşanmış eşler artık birbirlerine mirasçı da olmazlar. Bunun tek istisnası ölümcül bir hastalığa yakalanan kocanın eşini onun rızâsını almadan bâin talâkla boşamasıdır. Bu durumda kocanın eşini mirasından mahrum etme niyetiyle boşadığı kabul edilir ve bu bir hakkın kötüye kullanımı addedilerek korunmaz. Boşanma her hâlükârda geçerlidir, ancak koca öldüğünde kadın sanki boşanmamış gibi kocasına mirasçı olur. Yalnız kocanın ölümünün kadının iddet bekleme süresi içinde vuku bulması gerekmektedir. Ahmed b. Hanbel'e göre kadın ilk kocasının ölmesinden önce bir başkasıyla evlenmemiş ise ölüm kadının iddeti bittikten sonra da gerçekleşse kadın kocaya mirasçı olur. İmam Mâlik ise daha ileri giderek kadın başka bir erkekle evlenmiş de olsa ilk kocasına mirasçı olur demektedir. Ölümcül hastalık (maraz-ı mevt) kişiyi normal işlerini yapmaktan alıkoyan ve hastalığın başlangıcından itibaren bir yıl içinde ölümle nihayet bulan hastalıktır. Böyle bir durumda ölümcül hastanın yapmış olduğu üçüncü şahıslara zarar veren bazı hukukî işlemler, içinde bulunduğu hâlet-i rûhiye ile yapıldığı göz önüne alınarak geriye dönük olarak iptal edilir. Burada da boşama değil, mirasa ilişkin sonuçları iptal edilmiştir. Ne var ki bu örnekte

ölümcül hasta değil de kadın bir sebeple ölürse boşama geçerli olduğundan koca ölen karısına mirasçı olamaz.

3. Sünnî Talâk

Boşama, Kur'an'daki genel ilkelere ve Hz. Peygamber'in bu yöndeki açıklama ve tavsiyelerine uygun olarak yapılıp yapılmadığına göre Sünnî talâk, bid'î talâk şeklinde de tasnif edilmektedir. Bu ayırım hukukî olmaktan ziyade dinî-ahlâkî boyutlu bir ayırımdır ve esas itibariyle, kocanın objektif hukukî kriterlere bağlanamamış boşama yetkisini onun dindarlığına havale ederek kısıtlama ve sınırlama amacı gütmektedir.

İsminden de anlaşılacağı üzere Sünnî boşama Hz. Peygamber'in bu konuda getirdiği ölçü ve sınırlamalara riayet edilerek yapılan boşama şeklidir. Her şeyden önce Sünnî boşanmanın ric'î talâk olması gerekmektedir. Burada evlilik birliğine geri dönüş kapısının kapatılmaması ve taraflara, daha doğrusu eşini tek taraflı irade beyanıyla boşayan kocaya yeni bir düşünme imkânı tanınmak istenmektedir. Ayrıca kadının temizlik süresi başladıktan sonra ancak onunla cinsî ilişkide bulunulmadan boşanması ve bu boşamanın bir boşama olması gerekmektedir. Bu da yine aynı hedefe, evlilik birliğini koruma hedefine yöneliktir. Hanefîler her temizlik süresi içinde bir boşama ve ardarda üç temizlik süresi içinde üç boşama gerçekleştirip neticede büyük ayrılığın meydana gelmesini de Sünnî talâk kabul ederler.

4. Bid'î Talâk

Bid'at tabiri, Sünnet'in mukabili ve zıttı olarak da kullanılmakta olduğundan burada bid'î talâk, Sünnet'e aykırı biçimde gerçekleştirilen boşamayı ifade etmektedir. Bu bakımdan genel olarak Sünnî olmayan her talâk bid'î kabul edilir. Kişinin temizlik süresi dışında veya temizlik süresi içinde olmakla birlikte karısıyla cinsel ilişkide bulunduktan sonra veya aynı temizlik süresi içinde birden fazla boşama durumunda ortada Sünnet'e uygun olmayan yani bid'î bir boşanma vardır.

Talâkın Sünnî-bid'î ayırımın sonuçları hukukçuların büyük çoğunluğuna göre hukukî olmaktan ziyade dinîdir. Yani Sünnet'e uygun olmayan boşamalar da dinen hoş görülmemekle birlikte hukuken geçerlidir. Ancak Şiî-İmâmiyye hukukçularına ve Zâhirîler'den İbn Hazm'a göre bid'î talâk hiç geçerli değildir. İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'ye göre aynı temizlik süresi içinde birden fazla olarak gerçekleştirilen bid'î talâk bir talâk olarak geçerlidir.

d) Şartlı Boşama

Kocanın boşama iradesini ortaya koyan beyanı kayıtsız ve şartsız olabileceği gibi bir şarta (ta'lîkî şart) veya vadeye de bağlanabilir. Bu yönüyle boşama evlenmeden ayrılmaktadır.

Boşanmanın bir şarta bağlanması durumunda bu şart ne zaman gerçekleşirse boşanma da hükümlerini o zaman doğurur. Bu şart gerçekleşene kadar evlilik bütün sonuçlarıyla birlikte devam eder.

Şartlı talâkın sözün ifade ettiği anlamı kuvvetlendirmesi için yemin yerine kullanıldığı da vâkidir. Bu durumda hukukçuların ekserisine göre bu da geçerli bir şartlı talâktır; şart yerine geldiğinde boşanma gerçekleşir. Ne var ki İkrime, Şüreyh, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim gibi bazı hukukçulara göre bu geçerli bir şartlı talâk değildir; dolayısıyla şart tahakkuk etse de boşanma gerçekleşmez. Sadece yerine getirilmediği için yemin kefâreti gerekir.

Boşanmanın bir vadeye bağlanması durumunda da vade geldiğinde boşanma gerçekleşmiş olur.

C) Karşılıklı Rızâ ile Boşanma

Eşlerin evlilik birliğini karşılıklı anlaşarak sona erdirmeleri de câizdir. Böyle bir boşanma teklifi genellikle kadından gelir. Çünkü İslâm hukukunun klasik sisteminde, dinî kayıt ve sınırlamalar hariç tutulur da sadece hukukî sonuç ölçü alınırsa, kocaya tek taraflı bir irade beyanıyla karısını boşama yönünde neredeyse mutlak nitelikte bir hak ve yetkisi tanınmıştır. Boşanmayı kadın arzu ederse bu emeline mahkemeden bir boşanma kararı elde ederek veya kocasıyla anlaşarak ve onu razı ederek ulaşabilir. Bunun için kadın genellikle birikmiş nafaka, mehir, iddet nafakası alacağı gibi bazı alacaklarından vazgeçer. Ancak eşler bunlardan farklı bir bedel veya menfaat üzerinde de anlaşabilirler. Eşinden boşanan annenin çocuklarına bir müddet ücretsiz süt vermesi, bakıp büyütmesi buna örnek gösterilebilir. Bu tamamen karı kocanın karşılıklı anlaşmalarına bağlıdır. Evlilik birliğini bu şekilde sona erdirmeye **muhâlea** veya **hul'** denilir. Şu kadar var ki muhâleaya yol açan geçimsizlik kadından kaynaklanıyorsa kocanın vermiş olduğu mehirden fazlasını, eğer erkekten kaynaklanıyorsa vermiş olduğu mehiri alması dinen hoş karşılanmamıştır. Hatta Mâlikîler bu son durumda kocanın karısından herhangi bir mal almasını câiz görmezler, almışsa iade etmesi gerekir derler.

Ancak muhâleanın geçerli olabilmesi için kadının sadece âkıl ve bâliğ olması yetmez; ayrıca reşid olması da gerekmektedir. Çünkü muhâlea kadın bakımından lehte de aleyhte de olması söz konusu olan bir hukukî işlemdir; dolayısıyla muhâlea talebinde bulunan kişinin malî işlemler bakımından da tam ehliyetli olması gerekir.

Muhâlea bâin talâk sayılır ve bununla bir bâin talâk hakkı kullanılmış kabul edilir.

D) Mahkeme Kararı ile Boşanma

Evlilik birliğinin sona ermesinin bir diğer şekli eşlerin mahkemeye başvurarak hâkim kararıyla boşanmalarıdır. Bu şekilde kazâî boşanmaya çağdaş İslâm hukuku literatüründe **tefrîk** denilir. Bu tür boşanmanın öncekilerden en önemli farkı bunun ancak bir hâkim kararıyla gerçekleşmesi ve hâkimin de ancak belirli sebeplerin varlığı durumunda boşanmaya karar verebilmesidir. Halbuki önceki iki boşanma şeklinde de bir hâkim hükmüne gerek olmadığı gibi, boşanmanın gerçekleşebilmesi için belirli sebeplerin varlığı da şart değildir.

Din İşleri Yüksek Kurulu ise, hâkim kararıyla gerçekleştirilen boşanmaların "bir bâin talak" olduğu görüşündedir.

İslâm toplumunda adliye teşkilâtının gerek kuruluş gerekse hukukî ihtilâflardaki rolü itibariyle ileri dönemlerdekine denk bir yaygınlık kazanmadığı ilk dönemlerde hakemler, taraflar arası hukukî çekişmelerin halledilmesinde aktif bir rol üstlenmişlerdi. Ancak hakemin boşamaya karar vermesi, kocanın ona bu içerikte bir vekâlet vermesine bağlı olduğu gibi hakemin nelere yetkisi olduğu da fıkıh ekollerine göre farklılık taşır. Bununla birlikte hakem kararı ile evliliğin sona ermesi de, tarihsel işlevi itibariyle hâkim kararı ile boşanma grubunda mütalaa edilebilir.

a) Kazâî Boşanma Sebepleri

Fıkıh mezheplerinin kabul ettiği boşanma sebepleri birbirinden farklıdır. Bu konuda en dar kabul Hanefî mezhebininkidir. En geniş yorum ise Mâlikî ve Hanbelî mezheplerine aittir.

Bütün Sünnî mezhepleri göz önüne alındığında İslâm hukukunda kabul edilen boşanma sebepleri şu başlıklar altında ele alınabilir:

1. Hastalık ve Kusur

Evlilik birliğinin devam ettirilmesini zorlaştırıcı nitelikteki hastalık ve kusurlar kazâî boşanma sebebi sayılmaktadır. Ancak hangi tür hastalıkların bu

nitelikte sayılacağı İslâm hukukçuları arasında tartışmalıdır. Burada ikili bir ayırım yapılır:

1. Erkekte bulunan hastalık ve kusurlar. Bundan maksat kocada iktidarsızlık vb. gibi cinsî münasebete engel bir hastalık ve kusurun bulunmasıdır. Bu tür hastalık ve kusurların bir boşanma sebebi olduğunda hukukçular görüş birliği içindedirler. Aslında Hanefî hukukçulardan Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf sadece bu gruba giren hastalık ve kusur sebebiyle kadının kocasından boşanmasını kabul eder. Burada boşanmanın kabul edilmesi bu tür hastalık ve kusurlar yüzünden eşin zarar görmesi sebebiyledir. Boşanma ile bu zarar bertaraf edilmiş olmaktadır. Bu gruba giren bir hastalığın kadında bulunması halinde kocanın boşama hakkı olduğundan ayrıca tefrik imkânından söz etmeye gerek yoktur.

2. Delilik, cüzzam vb. hastalıklar. Eşlerden iki taraf için de söz konusudur. Bu tür beraber yaşamayı imkânsız veya meşakkatli hale getiren hastalıklar Hanefî hukukçulardan İmam Muhammed ile diğer mezhep hukukçuları tarafından bir boşanma sebebi olarak kabul edilmiştir. İmam Muhammed'e göre bu tür bir hastalık sebebiyle ancak kadın boşanma talebinde bulunabilir; kocanın esasen talâk hakkı bulunduğundan mahkemeye başvurup boşanma talep etmesine gerek yoktur. Diğer mezhep hukukçuları ise her iki tarafın da bu sebeplere dayanarak boşanma talep edebileceği görüşündedirler.

Bu tür bir hastalık ve kusur sebebiyle boşanma talebinde bulunabilmesi için eşin evlilik anında bu hastalık veya kusurdan haberdar olmaması, öğrendikten sonra da razı olmamış bulunması gerekir. Aksi halde eşin boşanmayı talep hakkı düşer.

Genellikle bu hastalıklar sebebiyle boşanma için başvurulduğunda hastalık iyi olabilecek gibi ise hâkim boşanmayı bir yıl tecil eder, iyi olma ümidi yoksa derhal boşanmaya hükmeder. Bu tefrik de bir bâin talâk kabul edilir.

Kādî Şüreyh, İbn Şihâb ez-Zührî ve Ebû Sevr gibi bazı hukukçular boşanma sebebi sayılan hastalık ve kusurları bunlarla sınırlı tutmazlar. Karşı tarafta nefret uyandıran veya beraber yaşamayı zarar verici kılan her türlü hastalık ve kusur diğer taraf için bir boşanma sebebidir derler.

2. Kocanın Nafakayı Temin Etmemesi

Kocanın eşinin nafakasını temin etmemesi belirli şartlarla bir boşanma sebebidir. Kocanın nafakayı temin etmemesi iki şekilde olur: Ya koca gücü

yettiği halde karısının masraflarını karşılamaz veya gücü yetmediği için karşılayamaz. Bunun boşanma hukuku bakımından doğurduğu sonuç farklıdır.

Her şeyden önce belirtilmelidir ki Hanefî mezhebine göre kocanın eşinin masraflarını karşılamaması veya karşılayamaması bir boşanma sebebi değildir. Bu mezhepte koca nafaka yükümlülüğünü yerine getirmiyorsa kadın mahkemeye başvurarak kendisi için nafaka takdir ettirir. Yukarıda geçtiği üzere bu nafakayı tahsil için hukukun kendisine tanıdığı imkânlardan yararlanır. Ancak diğer üç mezhep aralarında farklılıklar olmakla birlikte koca karısının nafakasını temin etmez ve bu nafakayı karşılamak üzere görünen, bilinen bir malı da olmazsa kadının hâkime müracaatla boşanma talebinde bulunmasını kabul ederler. Karısının nafakasını karşılamadan onu evlilik birliği içinde tutmayı Kur'ân-ı Kerîm'de açıkça yasaklanan *"zarar vererek kadınları tutmak"* (el-Bakara 2/231) şeklinde yorumlarlar. Şu kadar var ki İmam Mâlik kocasının fakirliğine razı olan kadının sonradan tefrik talebinde bulunamayacağını söyler. Benzer bir görüş İbn Kayyim el-Cevziyye tarafından da ileri sürülmektedir. Ona göre kadın fakirliğini bilerek evlendiği veya sonradan fakir düşen kocasına karşı nafaka yükümlülüğünü yerine getirmemesi sebebiyle boşanma talebinde bulunamaz. Ancak koca fakirliğini gizlemiş ve kendini varlıklı göstermiş ise bu durumda kadın boşanma talebinde bulunabilir.

Bu tür ayrılık İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'e göre bir fesih, İmam Mâlik'e göre bir ric'î talâktır. Ancak bu son görüşte kocanın eşine geri dönüş hakkını kullanabilmesi için karısına karşı nafaka yükümlülüğünü yerine getirecek durumda olması gerekir.

3. Terk ve Gaiplik

Burada birbirinden farklı iki durum söz konusu olmaktadır; terk ve gaiplik. İslâm hukuku literatüründe terk gaip olma, gaiplik de mefkud olma terimleriyle anlatılmıştır.

Bugünkü hukukta gaiplik olarak ifade edilen mefkud olma hali nerede olduğu, ölü mü diri mi bulunduğu bilinmeyen kimsenin durumudur. Bu kimsenin ölümüne hükmedilebilmesi için Ebû Hanîfe ve Şâfiî'ye göre doksan yaşına kadar veya yaşıtları hayatta olduğu sürece beklenir; bilâhare ölümüne hükmedilir. Bu iki mezhebe göre gaiplik bir boşanma sebebi değildir; kadın kocasının ölümüne hükmedilinceye kadar kocasını beklemek zorundadır. İmam Mâlik ve Ahmed b. Hanbel ise gaibin ölümüne hükmedilme dışında, bunu bir boşanma sebebi olarak da kabul etmişlerdir. İmam Mâlik'e

göre kocadan son haber alınma tarihinden itibaren dört sene geçtiğinde kadın sırf bu sebeple kocasından boşanmayı talep edebilir. Ahmed b. Hanbel "kadın kocasının ölümü için kuvvetli bir karîne varsa dört yıl geçtikten sonra boşanma talebinde bulunabilir" der. Böyle kuvvetli bir karînenin bulunmadığı durumlarda ise kadın ölümüne hükmedilinceye kadar kocasını beklemek zorundadır.

Kocanın sağ olduğunun bilinmesi durumunda evine dönmemesi gaip olma şeklinde değerlendirilmiştir. Hanefî ve Şâfiîler bu durumu da bir boşanma sebebi olarak kabul etmezler. Mâlikî ve Hanbelîler ise tam tersine bu durumda daha kolay bir tarzda terkedilen kadına boşanma hakkı tanımışlardır. Yalnız Hanbelîler bu gaipliğin bir mazeret sebebiyle olmamasını şart koşarlar. Kocanın eve dönmemekte kabul edilebilir bir mazereti varsa kadın boşanma talebinde bulunamaz. Mâlikîler'e göre gaiplik bir sene veya daha fazla, Hanbelîler'e göre altı ay veya daha fazla sürerse hâkim belirli şartlarla boşanmaya hükmeder. Bu ayrılık Mâlikîler'e göre bir bâin talâk, Hanbelîler'e göre fesihtir. Hukūk-ı Âile Kararnâmesi'nde Mâlikî mezhebinin görüşü tercih edilerek kadına tefrik hakkı verilmiş, kadın için gaip olan kocanın ölüm ihtimalinin kuvvet derecesine göre dört ve bir yıl bekleme süresi öngörülmüştür (md. 127).

4. Fena Muamele ve Geçimsizlik

Hanefîler ve Şâfiîler'e göre kocanın eşine fena muamele etmesi, eşler arasında şiddetli geçimsizlik bir boşanma sebebi değildir. Böyle bir durumda gerek iki tarafın akrabalarından oluşan hakem heyeti gerekse mahkeme tarafların arasını bulmaya çalışırlar. Ancak bu mümkün olmaz koca da karısını boşamaya veya muhâleaya yanaşmazsa bu iki mezhepte hukuken yapılacak fazla bir şey yoktur. Osmanlı Devleti'nde uzun yıllar Hanefî mezhebinin resmî mezhep olarak yürürlükte olması bu açıdan bazı problemler ortaya çıkarmamış değildir. Kadınlar istemedikleri evliliklerden kurtulmak için bazan hukukun imkânlarını zorlamışlar, bazan da hukuk dışı yollara yönelmişlerdir. Mâlikî ve Hanbelî hukukçulara göre ise kocanın karısına fena muamele etmesi ve aralarında geçimsizlik olması durumunda belirli şartlarla bu durum bir boşanma sebebidir.

Mâlikîler'e göre kocasının kendisine fena muamelede bulunduğu kadın hâkime başvurup boşanma talebinde bulunabilir. Bu iddiasını ispat ederse hâkim derhal boşanmaya karar verir. Ancak kadın kocasının kötü muamelede bulunduğunu ispat edemez, fakat bu sebeple boşanma talebinde de ısrar

ederse hâkim her iki tarafın ailesinden uygun birer kişiyi hakem olarak seçer. Bu hakemler tarafların arasını ıslah etmeye gayret ederler. Bu mümkün olmazsa boşanmaya hükmederler. Eğer ailedeki geçimsizliğin sebebi koca ise hakemler bâin talâka, kadın ise muhâleaya hükmederler. İkisi arasındaki fark şuradadır ki bâin talâkta boşanmanın malî yüklerini koca üstlendiği halde, muhâleada bu yüklerden tamamen veya büyük ölçüde kurtulmuş olur. Hanefîler ve Şâfiîler'le Mâlikî ve Hanbelîler arasında hakem tayininde en önemli fark gerektiğinde hakemlerin boşanma kararını verebilip verememelerinde yatmaktadır. Önceki iki mezhepte eğer koca boşanma konusunda bir yetki vermemişse hakemlerin boşama yetkisi olmadığı halde, sonraki iki mezhepte bu yetki vardır. Mâlikîler'e göre bu boşama bir bâin talâktır.

b) Liân

Karısının zina ettiğini veya çocuğunun zina mahsulü olduğunu iddia eden ve bu iddiasını gerektiği şekilde ispat edemeyen koca hâkim huzurunda hususi bir şekilde yeminleşir ve evlilik birliğine hâkim tarafından son verilir. Kur'an'da da ana hatlarıyla temas edilen bu prosedüre (en-Nûr 24/6-9) İslâm hukukunda **liân** denilir. Liân sonunda hâkim tarafların arasını tefrik eder. Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre bu bir bâin talâk hükmünde ise de Hanefîler'den Ebû Yûsuf'a ve diğer mezhep imamlarına göre taraflar birbirlerine ebedî olarak haram olurlar.

c) Îlâ

Kocanın dört ay veya daha fazla karısına yaklaşmayacağına dair yemin etmesi veya bu içerikte bir nezirde bulunmasına **îlâ** denilir. Hanefîler'e göre koca bu süre içinde karısıyla bir araya gelirse, yemin etmişse yemin kefâreti, nezirde bulunmuşsa adadığı o şey gerekli olur. Şayet koca bu süre içinde karısına dönmezse hâkimin kararına ihtiyaç kalmadan kadın bir bâin talâkla boşanmış sayılır.

Hanefîler hariç diğer üç mezhebe göre îlâ vukuunda sadece dört ayın geçmesiyle talâk meydana gelmez. Koca dönüş veya talâktan birini seçmek zorundadır, değilse kadının başvurusu üzerine hâkim evlilik birliğine son verir.

E) Değerlendirme

İslâm hukukunun klasik doktrininde mehir kadının, boşama da erkeğin hakkı olarak görülür ve bu iki hak birbiriyle dengelenir. Bunun için de koca karısını boşarken herhangi bir hukukî kayıt ve şarta tâbi tutulmamıştır.

Konunun hukukî vechesi böyle olmakla birlikte İslâm'ın ferde yüklediği dinî ve vicdanî sorumluluk duygusu, müslüman bireyin kazandığı ahlâkî ve insanî meziyetler, İslâm toplumunun sağlıklı örgüsü ve olumlu kamuoyu ve baskısı erkeğin boşama hakkını keyfî şekilde kullanmasına imkân vermemiş, kadının haklarının korunması yönünde çoğu zaman yeterli bir güvence teşkil etmiştir. Yine Kur'an'da boşamalarda şahit bulundurulması istenerek (et-Talâk 65/2) erkeğin fevrî ve haksız boşama iradesi frenlenmek istenmiştir. İslâm hukukçularının çoğunluğu âyetteki bu emri, mevcut geleneği de göz önünde bulundurarak tavsiye olarak anlamış, diğer bir grup ise bunu yerine getirilmesi gerekli bir emir niteliğinde görmüştür. Buna ilâve olarak İslâm hukukçuları kadının da boşama hakkını kullanmasını ve belli sebeplerin varlığı halinde kazâî boşanma için mahkemeye başvurabilmesini ve bu yolla evliliğin sona ermesini benimseyerek erkeğin söz konusu boşama hakkına bir başka sınırlama getirmiştir. Çünkü bireyler için mutlak haktan söz edilemeyeceği gibi hakkın kullanımının belli sınırlarının bulunması da kaçınılmazdır. Ne var ki Hanefî ve Şâfiî hukukçuları kadına boşanmayı talep hakkı veren sebepleri çok sınırlı tutarken Mâlikî ve Hanbelî hukuk ekolleri evlilik birliğinin sağlıklı şekilde sürdürülmesini engelleyen veya zorlaştıran bütün sebepleri bu kapsama almıştır. Bu sebeplere yukarıda ana hatlarıyla değinilmiştir.

Mâlikî ve Hanbelî hukuk ekolünün bu konudaki esnek ve hoşgörülü tavrı Osmanlı'nın son döneminde çıkarılan 1917 tarihli Hukūk-ı Âile Kararnâmesi'ne de kaynaklık etmiştir. Kadını kocasının zulmüne ve haksız baskısına karşı korumayı, kendisi için çekilmez bir hal almış bulunan evlilik bağından kadını kurtarmayı ve bu konuda hâkimi ve hakemi de devreye sokarak mâkul bir objektifliği sağlamayı hedef alan bu son görüş, gerçekten çağdaş kanunlardan on küsur asırlık bir önceliğe sahip ileri bir yaklaşımdır.

Batı'da asırlarca egemen olmuş Katolik hukukunda boşanma yasağını kısmen olsun yumuşatmayı sağlayabilmek için ayrılık müessesesi kabul edilmiş, zina sürekli ayrılık sebebi sayılırken irtidad, fena muamele, haysiyetsiz hayat sürme, eşinin sağlığını ve hayatını tehlikeye sokma gibi sebepler de geçici ayrılık sebebi sayılmıştır. Katolik hukukuna tepki olarak doğan ve boşanma imkânı getiren Protestan hukukunda zina, terk, evlilik vazifelerini ifadan kaçınma, cana kast ve fena muamele birer boşanma sebebi kabul edilmiştir. Bunun için de Batı kanunlarındaki boşanma sistemi ve sebepleri temelde Katolik ve Protestan hukukuna ve geleneksel Hıristiyanlığa dayanmaktadır.

Günümüzde ailenin aldığı önem, sosyal yapının sağlamlığı ile ailenin sağlamlığı arasındaki kopmaz bağ, dinî, kültürel ve ahlâkî değerlerin yerleştirilip

yaşatılmasında ailenin üstlendiği görev, çocukların eğitimi açısından ailenin hayatî fonksiyonu göz önünde bulundurulursa, evliliği sadece iki tarafı ilgilendiren özel bir ilişki evlilik birliğine son vermeyi de sadece kocaya ait bir hak ve yetki olarak görmek ve toplumun evlenmeye-boşanmaya hiç müdahale etmemesini istemek doğru olmaz. Bunun için de, evlilik birliğine son vermek isteyen kadının irade ve talebinin de aynı şekilde değerlendirmeye alınması, hatta kamu düzeninin ve kanunların boşanmalarda bir tarafın iradesi kadar karşı tarafın konumunu da gözetmesi, hakkın kötüye kullanılmasını önlemesi, taraflara ispat ve savunma hakkı tanıması, boşanmayla mağdur olacak taraf ve şahısların haklarını koruma altına alması gayet tabiidir ve gereklidir. Ancak bu müdahalede ölçünün kaçırılması, daha da önemlisi taraflardan birinin evlilik birliğini sona erdirme yönündeki açık ve kesin iradesi göz ardı edilerek tarafların artık çekilmez hal almış ve anlamını yitirmiş bir evliliğe zorlanması savunulamaz. İster taraflar ister kanun ve toplum adına yapılsın böyle bir zorlamayı haklı görmek de oldukça zordur. Bu itibarla Hukūk-ı Âile Kararnâmesi'nin İslâm hukuk doktrinindeki alternatif görüşler içinden eklektik bir metotla alıp benimsediği kazâî boşanma sistemi, aile meclisi ve hakem uygulaması iki uç çizgi arasında dengeyi gözeten orta bir çözüm niteliğindedir.

IV. EVLİLİĞİN SONA ERMESİNİN SONUÇLARI

Evliliğin sona ermesinin birtakım sonuçları, tıpkı evlilik gibi erkek ve kadına yüklediği birtakım hak ve borçlar vardır. Bunlardan en önemlileri iddet ile iddet nafakasıdır.

A) İddet

Boşanma, evliliğin feshi ve ölüm gibi bir sebeple evliliğin sona ermesi durumunda kadının yeni bir evlilik yapmadan önce beklemesi gereken süreye iddet denir. Gerçi iddeti esas itibariyle evliliği sona eren kadın beklemekteyse de dört karısı olup da bunlardan birisini boşayan veya boşadığı karısının (onunla tek nikâh altında birleştirilemeyecek derecede) yakın bir akrabasıyla evlenmek isteyen erkek de evlenmeden önce boşadığı karısının iddetinin bitmesini beklemek zorundadır.

Geçerli (sahih) evlenmeden sonra zifaf veya sahih halvet, fâsid evlenmeden sonra zifaf gerçekleşir, daha sonra eşler ayrılırlarsa kadının iddet

beklemesi gerekir. Öte yandan geçerli bir evlenmeden sonra koca ölürse zifaf veya sahih halvet şartı aramaksızın kadın ölüm iddeti beklemek zorundadır.

İddet kadının önceki kocasından hamile olup olmadığının anlaşılması, buna ilâve olarak ölüm iddetinde ölen kocasına hürmet ve ric'î talâkta kocaya yeniden düşünme imkânı vermesi düşünceleriyle emredilmiştir. Diğer bir anlatımla iddet, esas olarak kadının hamile olup olmadığının ortaya çıkması amacına yönelik olmakla birlikte onun sadece bu amaçla sınırlandırılması doğru değildir. Ölüm iddetinde bunun yaratılış açısından erkeklere göre daha duyarlı ve yuvaya daha bağlı olan kadının ölmüş kocasının hâtırasına saygı ve yuvaya bağlılık simgesi olarak, boşanma iddetinde ise toplumun kötü zanda bulunmasını engellemeye, dolayısıyla kadının saygınlığının devamını sağlamaya yönelik bir önlem olarak değerlendirilmesi mümkündür. Bu itibarla, kadının hamile olup olmadığının tıbben anlaşılabildiği öne sürülerek, iddet beklemeye artık gerek bulunmadığı ileri sürülemez.

İddeti ona sebebiyet veren olaya göre ikiye ayırmak gerekir. Ölüm iddeti, boşanma veya fesih iddeti.

a) Ölüm İddeti. Kocası ölen kadınların bekledikleri iddettir. Bunlar eğer hamile iseler iddetleri doğumla biter; isterse bu doğum kocanın ölümünden çok kısa bir süre sonra gerçekleşsin. Eğer hamile değillerse bu durumdaki kadınların beklemeleri gereken süre dört ay on gündür. Fâsid (geçersiz) bir nikâhla evli olanlar ölüm iddeti beklemezler.

Hamile olmayan eş ric'î talâk iddeti beklerken koca ölürse boşanma iddetini terkederek ölüm iddeti beklemeye başlar. Bâin talâk iddeti bekleyen kadın ise ölüm iddeti beklemez; başlamış olduğu boşanma iddetini tamamlar.

b) Boşanma veya Fesih İddeti. Boşanmış veya bir eksiklik sebebiyle nikâhı feshedilmiş olan kadınların beklemeleri gereken iddettir. Fâsid nikâh sebebiyle nikâhı feshedilenlerin iddet beklemeleri ancak evliliklerinin zifafla fiilen başlaması durumunda söz konusudur. Bu grupta yer alan kadınların bekleyecekleri iddet süresi hamile olup olmamalarına göre değişmektedir. Hamile iseler iddetleri doğumla biter, değillerse ve normal olarak hayız görüyorlarsa iddet süreleri üç hayız süresidir. Kadın hayızlı iken boşanırsa bu hayız hesaba katılmaz. Bu Hanefî ve Hanbelîler'in kabul ettiği görüştür. Mâlikî ve Şâfiîler'e göre bu durumdaki kadınların beklemeleri gereken süre üç temizlik müddetidir. Bu farklılığın sebebi *"Boşanmış kadınlar kocalarıyla ilişkide bulunmaksızın üç kar' süresi beklesinler"* (el-Bakara 2/228) âyetindeki kar' sözcüğünün çift anlamlı (hayız ve temizlik) olması ve Hanefî ve Hanbelîler'in bunu hayız, Mâlikî ve Şâfiîler'in de temizlik olarak anlamaları yüzündendir.

Küçüklüğünden veya yaşlılığından dolayı hayız görmeyen kadınların iddeti ise üç aydır. Bu iki dönem (15-55 yaş) arasında olup da herhangi bir sebepten dolayı hiç hayız görmeyen veya bir ya da iki defa görüp de bilâhare görmeyen kadınların (mümteddü't-tuhr) bekleyecekleri iddet süresi konusunda mezhepler arasında büyük görüş ayrılıkları vardır. Ebû Hanîfe'ye göre bu kadın hayızdan kesilme yaşı olan elli beş yaşına kadar bekler, daha sonra da tekrar üç ay beklemek zorundadır. Ebû Hanîfe'nin bu ihtiyatkârlığı bu durumdaki kadının hamile olmadığının kesin olarak tesbit arzusuna dayanmakta ise de bugünkü tıbbî bilgiler ışığında bu ölçüde bir ihtiyata artık gerek yoktur. Kaldı ki bu ölçüde bir ihtiyat hem boşandıkları halde karısına iddet nafakası ödemeye devam eden koca, hem de ne evli ne de bekâr sayılan kadın için son derece mahzurlu ve meşakkatlidir. Üstelik kötü niyetli kadınlar için suistimal edilmeye açık bir yoldur. Böyle durumlarda Mâlikîler'in görüşü daha uygun görünmektedir. Mâlikîler'e göre bu durumdaki kadınların iddeti sadece on iki aydır. İddet esas itibariyle önceki evlilikte oluşan çocuğun nesebini korumaya yönelik olduğuna göre on iki aylık bir süre bu gayeye fazlasıyla hizmet etmektedir.

B) İddet Nafakası

İddet beklerken kadınların nafakaları belirli şartlarla kocaları üzerinedir. Hanefîler'e göre ric'î ve bâin talâk ve istisnaları olmakla birlikte fesih iddeti bekleyen kadınların yiyecek, giyecek, mesken vb. ihtiyaçlarının giderilmesi boşayan kocasına aittir. Mâlikî ve Şâfiîler ric'î talâk ve kadının hamile olması halinde bâin talâk iddetinde kadının nafakasının kocaya ait olduğunu söylemekte iseler de kadının hamile olmadığı bâin talâk hallerinde böyle bir nafaka gerekliliğini kabul etmezler. Onlara göre bu durumda kadın için sadece mesken hakkı bulunmaktadır.

Ölüm iddeti bekleyen kadın için ise hukukçular hiçbir nevi nafakanın gerekmediğini söylemektedirler. Çünkü koca öldüğünde kişiliği ve böyle bir yükümlülük için gerekli olan vücûb ehliyeti sona ermektedir. Dolayısıyla ölen kocanın herhangi bir borca muhatap olması söz konusu değildir.

V. DOĞUM ve SONUÇLARI

İslâm hukukunda doğuma birtakım sonuçlar bağlanmış olup doğum sonrasında doğan çocuğun nesebinin sabit olması gibi bazı haklar veya onun beslenip büyütülmesi, akrabalar arası bakım mükellefiyeti gibi birtakım sorumluluklar söz konusu olabilmektedir.

A) Nesep

Geniş anlamda nesep bir kimsenin geldiği soy ile ilişkisini, kan ve hısımlık bağını ifade eder. Dar anlamda nesep ise çocuğun ana babasıyla hısımlık ilişkisidir.

a) Nesebin Sübûtu

Çocuğun kendisini doğuran kadınla nesep ilişkisi kendiliğinden sabittir. Buna karşılık babasıyla olan nesep bağının kurulması şu üç yoldan birisiyle mümkündür. 1. Geçerli (sahih) bir evlilik. 2. Fâsid bir evlilik veya evlilik şüphesiyle birleşme. 3. İkrar. Bu üç yolu incelemeden önce nesebin tesbitinde önemli bir yeri olan hamileliğin süresi üzerinde bir nebzecik durmak gerekir.

Hamileliğin en az süresi hukukçuların ittifakıyla altı aydır. Âzami süre ise ihtilâflıdır. Bazı hukukçular dokuz ay, bir sene, bazıları iki sene olarak kabul eder. Hatta bunu dört seneye çıkaran hukukçular bile vardır. Hamileliğin âzami süresi ile ilgili olarak bu kadar farklı sürelerin öne sürülmesi bu ictihadların yapıldığı dönemdeki tıbbî bilgilerle yakından ilgilidir. Çünkü âzami süre konusunda ne âyette ve ne de hadiste herhangi bir rakam verilmiştir. Hukukçular, dönemlerinin bilgileri ve biraz da şahsî gözlemleri ışığında bu kadar farklı süreler öngörmüşlerdir. Bu konuda günümüzde tıbbın belirttiği süreyi esas almak gerekmektedir.

1. Geçerli Evlilik. Sahih (geçerli) bir evlilikte doğan çocuğun nesebi kocaya bağlanır. Yalnız bunun için çocuğun evlilikten en az altı ay sonra doğmuş olması, erkeğin âdeten baba olacak yaşta bulunması ve karı kocanın birleşmelerinin imkân dahilinde olması gerekir. Hanefîler nesebin sübûtu için ilk iki şartı yeterli görüp sonuncu şartı aramazlar.

Kocası vefat eden veya boşanma iddeti bekleyen ve iddetinin bittiğini bildirmeyen kadın, vefat veya talâktan itibaren âzami hamilelik müddeti içinde doğum yaparsa çocuğun nesebi kocaya bağlanır. Hatta talâk ric‘î ise çocuk âzami hamilelik müddetinden sonra da doğsa nesep yine kocaya bağlanır. Kadın iddetinin bittiğini bildirmiş, fakat bu bildirim tarihinden itibaren altı aydan daha kısa bir zaman içinde doğum yapmışsa her hâlükârda bu çocuğun nesebi kocaya bağlanır.

2. Fâsid evlilik. Böyle bir evlilikte nesebin sübûtu için akid yeterli değildir; fiilî birleşme de aranır. Çocuğun böyle bir birleşmeden en az altı ay veya daha fazla bir zaman geçtikten sonra doğmuş olması gerekir. Öte yandan

fâsid nikâh üzerine meydana gelen ayrılıktan itibaren âzami hamilelik müddeti içinde doğan çocukların nesebi de kocaya bağlanır.

3. İkrar. Nesebin sabit olma yollarından birisi de ikrardır. İkrar yoluyla nesebin sabit olabilmesi için baba ile çocuk arasında bu ilişkiye uygun bir yaş farkının bulunması ve çocuk mümeyyizse onun da bu ikrarı kabul etmesi gerekmektedir.

Nesep bu üç yoldan hangisiyle sabit olursa olsun sonuçları itibariyle aynıdır.

b) Evlât Edinme

Bu konuda son olarak evlât edinmeye temas etmek gerekir. İslâm hukukunda kimsesiz çocukların bakım ve gözetilmesi tavsiye edilmiş olmakla birlikte hukukî birtakım sonuçlar doğuran bir evlâtlık kabul edilmiş değildir. Şu anlamda ki, evlât edinenle evlâtlık arasında bu ilişki sebebiyle bir mahremiyet doğmaz. Aynı şekilde evlât edilenin aslî nesebinin zayi edilmesi ve evlât edinenlerin nesebine kaydedilmesi ve buna bağlı olarak evlât edinenle evlâtlık arasında tek veya çift taraflı bir mirasçılık ilişkisi de yoktur. Şu kadar var ki Osmanlı uygulamasında kimsesiz çocukların evlâtlık adı altında ve hiçbir hukukî sonuç doğurmaksızın hayır sever kimseler tarafından bakılıp büyütülmesinin örneklerine de rastlanmaktadır. Şer'iyye sicil defterlerinde oldukça çok sayıda bu tür evlâtlık (tebennî) kaydına rastlanmaktadır. Bunların şer'iyye sicillerine geçmiş olması mahkemece nafaka takdiri sebebiyledir. Mahkeme tarafından takdir edilmeyen nafakalar, harcayan kimse bakımından bağış sayılıp geri istenemeyeceğinden böyle kimsesiz birisini evlât edinenler gerektiğinde çocuğu geri isteyecek olanlara karşı ileri sürmek üzere mahkemeye nafaka takdir ettirmeyi müstekar bir uygulama haline getirmişlerdi. Osmanlılar'da karşımıza çıkan evlâtlık uygulamasında İslâmiyet öncesi Türkler'deki evlâtlık uygulamalarının kalıntılarını görmek mümkündür.

Günümüzde gerek kimsesiz çocukları sırf hayır yapmak için bakıp yetiştirmek amacıyla, gerekse çocuğu olmayan ailelerin kendi çocukları gibi büyütmek üzere evlât edinmeyi arzu ettikleri görülmektedir. Öteden beri muhafazakâr aileler, çocuğun büyümesiyle ortaya çıkacağı düşünülen mahremiyet sebebiyle bu uygulamaya pek sıcak bakmamaktadırlar. Bununla birlikte toplumda kimsesiz çocukların büyütülüp iyi bir ortamda yetiştirilmesinin de çocuğu olmayan ailelerin evlâtlık edinmesinin de yararları açıktır. Böyle olunca, iki yaştan küçük çocukların -neseplerinin korunması, anne ve

babalarıyla irtibatlarının sağlanması kaydıyla- evlâtlık edinilip emzirilmesi ve böylece süt mahremiyeti konumuna çıkarılması, bu mümkün olmadığında bile mahremiyetle ilgili dinî kayıt ve şartlara uyularak bu yolun işletilmesi mümkün görünmektedir.

B) Emzirme

Çocuğun bakım ve büyümesinde emzirmenin önemli bir yeri vardır. Bu bakımdan emzirme, İslâm hukukunda ana babaya terettüp eden bir vazife olarak ayrıca düzenlenmiştir. Hanefî hukukçular annenin çocuğunu emzirmeye dinen mecbur olduğunu, ancak hukuken olmadığını söylerler. Bu görüş çocuğun nafakasının her hâlükârda babaya ait olması ve o dönemlerde toplumda ücretli sütannenin kolayca bulunabilmesi sebebiyledir. Hanefîler bu yükümlüğü her durumda babaya vermişlerdir. Diğer mezhep hukukçuları ise annenin dinen olduğu gibi hukuken de çocuğunu emzirmek zorunda olduğunu söylerler. Şu kadar var ki çocuk yalnız annenin sütünü kabul ediyor veya sütanne bulunamıyor veyahut da babanın sütanne tutacak malî gücü bulunmuyorsa bu durumda Hanefîler'e göre de anne hukuken çocuğunu emzirmeye mecburdur.

Anne emzirme için evlilik devam ederken veya boşanma iddeti beklerken herhangi bir ücret isteyemez. Çünkü bu dönemlerde nafakası esasen kocaya yani çocuğun babasına aittir. Fakat boşanma iddeti biten veya ölüm iddeti bekleyen kadın emzirme için çocuğun babasından veya bizzat çocuktan yahut çocuğun nafakasından sorumlu olanlardan ücret talep edebilir.

Emzirme süresi iki yıldır. Bu şu anlama gelir ki anne emzirme için bir ücret alıyorsa ilk iki yıl için ücret isteyebilir; ondan sonrası için ücret isteyemez. Süt yoluyla kurulan hısımlık da çocuğun ilk iki yaş içinde süt emmesi durumunda meydana gelir.

C) Çocuğun Bakım ve Terbiyesi

İslâm hukukunda çocukların bakım ve yetiştirilmesine **hidâne** adı verilir. Evlilik içinde çocuğun bakım ve terbiyesi genelde sorun olmaz. Anne baba bunu müştereken yerine getirirler. Problem evliliğin bir sebeple sona ermesi durumunda bu görev ve sorumluluğun kim tarafından yerine getirileceğidir. Çocuğun bakım ve terbiyesi belli bir yaşa kadar annenin hak ve sorumluluğu altındadır. Hanefîler hidânenin hem çocuk hem de anne için bir hak olduğu görüşündedir. Buna göre hidâne annenin hem hakkı hem de sorumluluğudur. Dolayısıyla anne bu görevi yerine getirmekten de kaçınamaz.

Anne sağ değilse bu hak ve sorumluluk annenin kadın akrabalarına aittir. Yalnız çocuğun bakım ve terbiyesini üstlenen kimsenin (hâdine) tam ehliyetli (âkıl bâliğ) olması, çocuğa bakmaya muktedir ve çocuğun sıhhat ve ahlâkını korumada güvenilir bir kimse olması gerekir.

Çocuğun bakım ve gözetime muhtaç olduğu yaş kız ve erkeklerde farklıdır. Genellikle bu yaşın nihaî sınırı kızlarda dokuz-on bir, erkeklerde yedi-dokuz olarak belirlenmiştir. Bu yaşlara kadar çocuk annesinin veya annesi yerini tutan bir akrabasının yanında, bu yaştan sonra da kural olarak babasının yanında kalır. Çocuğun menfaat ve emniyeti gerektirdiği takdirde hâkim tarafından anne veya bir başka yakının yanına verilmesi de mümkündür. Hâdine çocuğun annesi değilse bakım ve gözetim için ücrete hak kazanır. Bu ücret çocuğun bir mal varlığı varsa ondan ödenir, yoksa hukuken nafakası kime aitse onun tarafından karşılanır.

D) Nafaka

Evlilikten doğan nafaka borcuna daha önce temas edilmişti. Burada bunun dışındaki nafaka çeşitlerine, usul-fürû nafakasıyla, akrabalık nafakasına kısaca temas edilecektir. Her şeyden önce şunu belirtelim ki nafaka konusunda aslolan kişinin masraflarının kendi malından karşılanmasıdır. Bunun mümkün olmaması durumunda yakından uzağa doğru bir dizi akrabalar belirli şartlarla birbirlerine karşı nafaka yükümlülüğü altına girerler. Bu yükümlülük aynı zamanda akrabalık bağlarının korunmasının, toplumsal dayanışmanın sağlanmasının da tabii bir yoludur.

a) Usul Nafakası. Fakir olan usulün nafakası çocuklarına aittir. Baba ve anne çalışabilecek durumda olsalar dahi muhtaçsalar nafakalarının zengin veya zengin değilse bile para kazanmaya gücü yeten çocukları üzerine gerektiği genellikle kabul edilir.

b) Fürû Nafakası. Fürû nafakası esas itibariyle baba, baba yoksa diğer usulün sorumluluğundadır. Fakat bunun için çocuk ve torunların malı olmamalı ve kazanmaya da güçleri yetmemelidir. Güç yetmeme küçüklük veya hastalık sebebiyle olabileceği gibi, fürûun okuması veya kız çocuğu olması sebebiyle de olabilir. Usulün nafaka yükümlülüğü altına girmesi için malının ve kazanma gücünün olması da ayrıca aranmaktadır. Bu şartlar gerçekleştiğinde erkek çocuğun emsali para kazanıncaya, kız çocuğunun evleninceye kadar nafakası usul üzerine gerekmektedir.

c) Hısımlık Nafakası. Aralarında birbirleriyle evlenmeleri yasak olacak derecede kan hısımlığı olan akrabalar birbirlerine karşı nafaka ile yükümlüdürler.

Fakat bunun için nafakaya muhtaç olanın fakir ve kazanmaktan âciz, nafaka borcu altına girenin de zengin olması gerekir. Usul ve fürû nafakasının aksine hısımlık nafakasında din birliği de aranmaktadır. Dolayısıyla farklı dinden olan akrabaların birbirlerine hısımlık nafakası yükümlülüğü yoktur. Ayrıca usul ve fürû nafakası hâkimin hükmüne gerek olmadan sabit olduğu halde, hısımlık nafakasının sabit olması için ya karşılıklı anlaşma veya hâkimin hükmü şarttır. Bu ikisinden biri tahakkuk etmeden böyle bir nafaka borcu doğmaz.

VI. MİRAS HUKUKU

Miras kelimesi hukukta, vefat eden kimsenin geride bıraktığı mal ve haklarda (terike) belli sıra, usul ve ölçü dahilinde belli şahıs ve grupların hak sahibi olmasını ifade eden bir terimdir. Bunu konu edinen ilim dalına da miras hukuku denilir. Miras hukukunun klasik İslâm hukuk literatüründeki adı **ferâiz ilmi**dir. Miras hukuku, terikede kimlerin hangi ölçü ve miktarda pay sahibi olduğunu belirlemeye dayanması sebebiyle ferâiz ilmi adını almıştır.

Kur'an'da ölenin hısımlarının miras hisseleriyle ilgili olarak üç âyet mevcut olup (en-Nisâ 4/11-12, 176), bu âyetler aynı zamanda İslâm miras hukukunun temel ölçü ve esaslarını da belirlemektedir. Hz. Peygamber de ferâiz ilminin iyi öğrenilip öğretilmesini teşvik etmiş, âyetlerde yer alan hükümlerin açıklama ve uygulamasını yapmış, âyetlerin temas etmediği bazı usul ve hükümleri de ayrıca beyan etmiştir. Âyet ve hadislerde yer alan kural ve hükümler İslâm hukukçularının yorum ve katkılarıyla daha da zenginleşmiş ve İslâm hukukunun kendi içinde bütünlük ve tutarlılık gösteren bağımsız bir bölümü olarak gelişme göstermiştir.

İslâm hukukunda mirasçılığın iki temel sebebi vardır: Kan hısımlığı ve evlilik bağı. Mirasın mirasçılara intikali için miras bırakanın (mûris) ölmesi veya öldüğüne mahkemece hükmedilmesinin yanı sıra, ölüm anında mirasçının hayatta bulunması ve mirasçılığa engel bir durumun da bulunmaması gerekir. Mûrisini öldürmesi halinde katilin mirastan mahrum olacağında İslâm hukukçuları ilke olarak birleşirlerse de ayrıntıda farklı yorumlara sahiptirler. Gayri müslimin müslümana mirasçı olamayacağında görüş birliği olup, müslümanın gayri müslim yakınına mirasçı olup olamayacağı ise tartışmalıdır.

Ölenin geride bıraktığı mal ve hakları (terike), techiz ve tekfin masrafları çıktıktan, borçları belli bir sıraya göre ödendikten ve vasiyeti de terikenin üçte birini aşmama kaydıyla yerine getirildikten sonra mirasçılarına intikal eder. Mirasçılar temelde üç gruptur: Ashâb-ı ferâiz, asabe ve zevi'l-erhâm. Ashâb-ı ferâiz, terikedeki hisseleri belirli olan on bir çeşit hısım olup bunlar paylarını aldıktan sonra, mirasın geri kalan kısmını asabeyi teşkil eden hısımlar aralarındaki öncelik sırasına göre alırlar. Bu iki gruptan kimse mevcut değilse o zaman zevi'l-erhâm grubunu teşkil eden hısımlar mirasçı olurlar. Bu bazı sahâbe ve tâbiîn bilginleri ile, Hanefî ve Hanbelî mezheplerinin görüşü olup, Mâlikî ve Şâfiîler'e göre ilk iki gruptan hısım olmadığında miras zevi'l-erhâma değil devlet hazinesine (beytülmâl) intikal eder.

Ashâb-ı ferâiz sistemiyle eş, ana, baba, dede, kız, kız kardeş gibi birinci derecede yakın hısımlara mirastan belirli paylar verilerek onların mirasçılıkları korunmuş, geri kalan da asabeyi teşkil eden hısımlara ölene yakınlıkları ölçüsünde verilerek ölenin hısımları arasında sorumluluklarına ve ölene yakınlıklarına denk bir dağılım sağlanmıştır. Zevi'l-erhâm grubunun üçüncü sırada yer alması da bu sebepledir. Terikenin üçte ikisinin mirasçıların mahfuz hissesi sayılıp, terikenin üçte birini aşan vasiyetlerin ancak mirasçıların rızâsıyla veya bu üç gruptan hiçbir mirasçının bulunmaması halinde yerine getirilebilmesi, ölüm hastalığında yapılan ve mirastan mahrumiyeti amaçlayan tasarrufların geçersiz sayılması gibi önlemler de temelde yakınların mirasçılık haklarını korumaya mâtuftur.

İslâm miras hukukunda ölenin hısımları, ölene olan yakınlıklarına ve aynı derecede başka mirasçının bulunup bulunmamasına göre terikeden pay aldıklarından, haliyle daha yakın vârisin bulunması halinde diğer hısımın hissesi eksilebilmekte veya daha uzak hısımların mirasçılığı düşebilmektedir. Öte yandan mirasçıların aralarında anlaşmaları veya bazı vârislerin uzlaşma ve razı edilme sonu terikeden çıkması usulleriyle terikenin bölüşülmesi de mümkündür. Terikenin muayyen paylar dağıtıldıktan sonra artması ve asabeden de kimsenin bulunmaması halinde artan kısım aynı mirasçılara hisseleri oranında dağıtıldığı gibi, terikenin paylara yetmemesi halinde de mirasçılardan hisseleri oranında fedakârlık yapması istenerek bütün pay sahibi mirasçıların hakları dengeli bir şekilde korunmuş olur.

İslâm miras hukukunda terike belli bir sınıf ve zümreye inhisar ettirilmeyip mümkün olduğu ölçüde yakın hısımların hepsine de mirastan pay verilmeye çalışılmıştır. Ölenin çocukları bulunduğunda da baba veya dedeye, anneye mirastan pay verilir. Öte yandan kişilerin mirasçılık payları ile aile içindeki so-

rumluluklar arasındaki denge de gözetilmiştir. Ailenin geçim yükü, aile bireylerine, bu arada kız kardeşlere, anneye bakım sorumluluğu, ailede koca, baba, oğul, oğlun oğlu gibi erkeklerin omuzlarında olduğundan, onlara kızlara göre daha fazla (genelde iki kat) pay ayrılmış, buna karşılık onların aile içi ödevleri sadece dinî ve ahlâkî alanda bırakılmayıp hukukî yaptırımlarla da kontrol altına alınmıştır. Bu itibarla İslâm miras hukuku kendi sistemi içinde tutarlılığını ve bütünlüğünü korur.

Çağımızda şehirleşmenin, ağırlaşan ekonomik şartların, dinî ve ahlâkî eğitim yetersizliğinin de etkisiyle beşerî hatta aile içi ilişkilerde bencillik, ferdiyetçilik ve sorumsuzluğun egemen olmaya başladığı görülmektedir. Hısımlar arası ilişki ve bağların ise, anne baba ve çocuklardan oluşan çekirdek aile tipinin dar kalıpları içine sıkışıp kaldığı söylenebilir. Böyle olunca, kişilerin özellikle de erkeklerin İslâm miras hukukunun ilke ve hükümlerine göre terikeden pay alıp, buna karşılık o fazla payın verilmesine sebep teşkil eden sorumluluk ve yükümlülükleri yerine getirmemesi, bu konuda ihmalkâr hatta kayıtsız kalması ise korunmaya çalışılan dengeyi altüst ettiğinden kızların açık bir mağduriyetine yol açmakta ve onların haklı serzenişlerine sebep olmaktadır. Erkeklerin İslâm hukukuna göre hak isteyip ödevlerini cari pozitif hukukun maddî yaptırımlarıyla sınırlı tutmaları, farkında olmadan İslâm hukukunun mirasla ilgili hükümlerini de töhmet ve tartışma ortamına itmektedir. Halbuki İslâm miras hukukunda yakın hısımlara terikeden verilen pay ve hakların ancak İslâm'ın öngördüğü sorumluluk ve yükümlülüklerle birlikte bir anlam ve değer ifade etmektedir. Böyle olunca tek taraflı ve çıkarcı bir yaklaşımla mirastan pay almanın, fakat gereken yükümlülüklerden kaçınmanın bu dengeyi bozacağı, kul hakkı ihlâline yol açacağı ve uhrevî sorumluluk doğuracağı açıktır.

İslâm insan haklarının sağlanmasında kadın, çocuk, işçi gibi sesini güçlükle duyurabilen ve hakkını elde etmede türlü engellerle karşılaşan grupların hukukunun korunmasında âzami titizliği gösterdiği, kul hakkı ihlâlini en ağır günahlardan biri saydığı halde günümüz İslâm dünyasının çeşitli kesimlerinde erkeklerin çeşitli bahanelerin ve toplumsal telakkilerin arkasına sığınarak kadınların miras haklarını engellediği, vermediği veya sembolik bir miktar verdiği bilinmektedir. Buna ilâve olarak, erkek çocukların eğitim ve çalışma gibi sebeplerle ebeveynini terk ve ihmal ettiği, onların çoğu defa kız çocukları tarafından bakılıp gözetildiği, üstelik erkeklerin bu duruma rağmen mirastan fazla pay almakta ısrarlı olduğu da zaman zaman gözlemlenmektedir. Böyle olunca denge kız çocukları aleyhine bir hayli bozulmuş olmakta, hatta İslâm miras hukukunun kurmak ve korumak istediği denge âdeta

tersyüz olmaktadır. Halbuki hak ve adaleti esas alan ve bütün hükümlerinde bu ilkeyi gözeten bir dinin böyle bir uygulamayı öngörmediği açıktır. Bu sebeple de dinin mirasla ilgili hükümlerinin ve fıkıhta yer alan ölçü ve paylaşımların iyi anlaşılmasına günümüzde daha çok ihtiyaç bulunduğu burada bir defa daha hatırlanmalıdır.

SİYASAL HAYAT

Bölüm 16

Onaltıncı Bölüm

Siyasal Hayat

Mahiyetleri icabı birey ve toplumu yönlendiren ve yöneten en eski kurumlardan olan din ve siyaset arasındaki ilişki, tarihin çeşitli dönemlerinde çeşitli toplumlarda değişik biçimlerde kendini göstermiştir. Burada, din ve siyaset konusu ya da din-devlet ilişkisi konusu bütün ayrıntılarıyla değil, klasik İslâm siyaset anlayışının mahiyetini kavramaya ve günümüzde aktüel olandan hareketle bir bakış oluşturmaya imkân verecek şekilde genel hatlarıyla ele alınacaktır. Hıristiyan Batı'nın din-siyaset ilişkisi alanındaki tecrübesine de bir mukayese yapabilecek ölçüde yer verilecektir. Önce hıristiyan Batı'da din ve siyaset ilişkileri, ardından müslüman Doğu'da din ve siyaset ilişkilerinin tarihsel süreçteki macerası ana hatlarıyla ortaya konulacak ve son olarak her iki dünyada din ve siyaset ilişkilerinin geldiği noktaya işaret edilecektir.

Din ve siyaset konusunda önce tarihsel tecrübelere yer verilmesi, klasik siyaset teorilerinin pratikle ve sosyopolitik şartlarla sıkı bir ilişki içinde olması, hatta çoğu kere ona göre şekillenmesi gerçeğiyle alâkalı bir durumdur.

Son bir-iki yüzyıldır ülkemizde Batı'nın din-devlet ilişkisi tecrübesi örnek alınmaya çalışıldığı için o tecrübenin bilinmesinde yarar vardır. Din-devlet ilişkileri konusunda Batı-hıristiyan tecrübesinin ve bu tecrübe etrafında şekillenen siyaset teorilerinin bilinmesi Doğu-müslüman siyaset teorilerinin benzer ve farklı yönlerin, daha iyi kavranabilmesi için de gereklidir. Günümüzde Batı siyaset geleneğinin demokrasi, insan hakları, laiklik gibi temel kavram ve teorilerini konu alan zengin bir literatür oluştuğu gibi,

Batılılaşma sürecini yaşayan ülkelerde de bu yönde farklı temayüller ve fikrî oluşumlar gözlenmektedir. Ancak burada, ayrıntıya girilmeksizin Batı siyaset geleneğinin tarihî süreci ve temel kavramları, ileride yapılacak atıf ve mukayeselere zemin teşkil edecek ölçüde ana hatlarıyla ele alınacaktır.

I. HIRİSTİYAN BATI'DA DİN ve SİYASET

A) Tarihsel Tecrübe

Avrupa'da devlet ile din, daha doğrusu devlet ile kilise arasında yüzyıllar boyu süren gerilimli bir ilişki söz konusu olmuştur. Îsâ'nın, "Sezar'ınkileri Sezar'a; Tanrı'nınkileri de Tanrı'ya verin" meşhur sözü ve hükümranlığın bu dünyada olmadığı şeklindeki ifadesi, Hıristiyanlığın, başlangıçta insanların sadece mânevî yönlerine seslenmek ve o yönden etki etmek, onları doğru yola sevketmek iddiasında olduğu ve onun siyasî ve hukukî bir talebinin bulunmadığı anlamında yorumlanmıştır.

Başlangıçta Hıristiyanlık ile Roma arasında bir iktidar sorunu çıkmamıştır. Hz. Îsâ'nın havârilerinden St. Pavlus hıristiyanlara, "Herkes, üzerinde egemen olan hükümete tâbi olsun; hükümete karşı gelen Allah'ın düzenlemesine karşı gelmiş olur. Hükümdarlar iyi iş yapanları değil, kötü iş yapanları korkutucudur. Hükümetten korkmamak istersen, iyi olanı yap! Fakat kötü olanı yaparsan kork; çünkü kılıcı boş yere taşımıyor" şeklinde öğütler vererek uzlaşmacı ve siyasal iktidarın alanıyla ilgili talep içermeyen bir tavır sergilemişti. Yine Pavlus'a göre, hıristiyan için kötü yönetici işlenen günahların cezasıydı ve itaat edilmesi gerekliydi. Fakat hıristiyan için devlet (imparator) mânevî alanda otorite değildi.

Hiçbir dünyevî-siyasal talepte bulunmayan Hıristiyanlığın ilk yayılış yıllarında, genel olarak başlangıçtan IV. yüzyıla kadar, hıristiyanlar büyük sıkıntı çekmiş ve eziyet görmüşlerdir. Hıristiyanlara yönelik baskı ve işkenceler, özellikle din konularında oldukça tutucu olan Diocletianus'un 303 tarihli İznik fermanıyla büyük bir ivme kazanmıştır. Hıristiyanların toplantılarını yasaklayan, kilise ve kutsal kitapların ortadan kaldırılmasını öngören ve hıristiyanların vatandaşlık haklarını ellerinden alan hükümler içeren bu ferman "büyük kıyım" döneminin başlangıcı kabul edilmiştir. Bu kıyım döneminden sonra hıristiyanlar, 313 yılında İmparator Constantinus ve Licinius'un birlikte kararlaştırıp ilân ettikleri "Milano Fermanı" (kilise barışı) ile birlikte büyük bir rahatlığa kavuştular. Constantinus 325'te İznik'te ilk konsilin toplanmasına da ön ayak olup desteklemiş ve 330 yılında İstanbul'u

Doğu Roma'nın başşehri yapmıştır. Bu tarihlerden itibaren Hıristiyanlık Roma İmparatorluğu'nda hızla yayılmaya başlamış ve -özellikle Doğu'da- "devlet dini" olma sürecine girmiştir (Sezaro-papizm). Batı'daki hıristiyanların durumu ise, siyasî ve askerî karışıklıklar sebebiyle Doğu'daki kadar iyi olmamıştır.

IV ve V. yüzyıllardaki yabancı istilâları sebebiyle Roma'nın gücü gitgide zayıflıyordu. Hatta bizzat Roma, istilâcı toplulukların liderlerine askerî kumandan unvanı ve topluluğa da federe niteliği vererek bir anlamda onların varlıklarını meşrûlaştırıyor ve imparatorluk sınırları içinde yerleşmelerini kabul ediyordu. Bu yaklaşım, istilâcı topluluklarla Roma dünyasının önce bir arada yaşamalarının ve sonra kaynaşmalarının başlangıcını teşkil etmiştir. İstilâcı toplulukların hıristiyanlaşması da bu birlikte yaşama ve kaynaşma sürecinin sonucunda gerçekleşmiştir.

Dinleri sebebiyle çeşitli eziyetlere mâruz kalan hıristiyanlar V. asrın ortalarından itibaren Roma'yı daha da fazla sarsan ve zayıflatan Norman ve Macar istilâları karşısında tepki vermemişler ve dünyanın günahkâr devleti olarak gördükleri Batı Roma 476 yılında çökünce hıristiyanlar dinlerini daha rahat yaşayıp yayabilecekleri bir ortama kavuşmayı ummuşlardır.

Batı Roma'nın yıkılmasından sonra, Ortaçağ boyunca sürecek olan feodalitenin çekirdeğini oluşturan birtakım küçük krallıklar/siyasî birlikler teşekkül etmeye başladı. Bu krallıkların meşruiyet sorunu, kilisenin mânevî otoritesinin tanınması yoluyla çözümlendi. Bundan böyle krallar siyasî alanda hükümran olmakla birlikte, kilisenin mânevî otoritesini de tanımak zorunda olacaklardı. Böylece siyasal otoritenin yanı sıra kilise de ruhanî-mânevî bir otorite haline gelerek iki ayrı otoritenin varlığı kabul edilmiş, hatta ikincinin birinciye üstünlüğü belirginleşmiş oluyordu.

Bu siyasal birliklerin çeşitli nedenlerle zayıflamasıyla Batı Avrupa'da ortaya çıkan ve yaklaşık olarak IX. yüzyıldan XIII. yüzyıla kadar süren Ortaçağ'ın tipik toplumsal ve siyasal düzeni olan feodal düzen içinde kuvvetli derebeyler karşısında acze düşen kralların papalardan yardım istemesi kilise otoritesinin güçlenmesine yol açtı. Otoritesinin güçlenmiş olması kiliseyi kendine yeni bir resmî doktrin kurmaya yöneltti. Bu doktrinin temelini, ruhun bedene üstünlüğü gibi, "ruhanî iktidarın dünyevî iktidara üstünlüğü" düşüncesi oluşturmaktaydı.

Ruhanî iktidarı temsil eden kilise, Îsâ ile bedenlenmiş kutsal bir kurum idi. Bu kutsal ve dokunulmaz kurumun başı olan papa da doğal olarak

masumdu ve açıkladığı şeyler, bütün inananlarını bağlayıcıydı ve insanî her güç papalığın emirlerine uymak zorundaydı. Bu doktrin, kabaca söylenecek olursa, Îsâ'nın tanrılaştırılmasından sonra, kilisenin Îsâ'laştırılması, dolayısıyla Tanrılık güç ve yetkilerine sahip kılınması esasına dayanmaktadır. Böylece Tanrı'nın Îsâ'ya yüklediği misyon, kiliseye, dolayısıyla din adamlarına yani ruhban sınıfına yüklenmiştir. Bu misyon Katolik teokrasinin ayırıcı vasfını teşkil etmektedir ve bu misyon sayesinde dünyevî iktidarı denetleme hakkı seçkin din adamları sınıfına ait olmaktadır.

Bu doktrin temellendirilirken St. Paul'un, "iktidarın kaynağının ilâhî olduğu" şeklindeki ifadesiyle St. Augustinus'un "Civitas Dei" (Tanrı Devleti, ilâhî devlet) anlayışından istifade edilmiştir. Vizigotlar'ın Roma'yı ele geçirip yağmalamaları (410) üzerine, imparatorluğun uğradığı felâketleri, Hıristiyanlığın yükselmesine kızan tanrıların intikamına bağlayan paganların suçlamalarına cevaben parça parça yayınladığı *Tanrı Devleti* adlı eserinde St. Augustinus, ilk günahın ürünü olan ve bu yüzden şeytanî bir kurum sayılması gereken geçici "dünya devleti"nin karşısına "ilâhî devlet"i koydu. Sonraki yüzyıllarda tanrısal devletin kapsamı genişletilerek bu devlet kilise ile özdeşleştirilecektir. İmparatorun otoritesi yanında, kilisenin/kilisenin başı olan papanın da bir otoritesi bulunduğu düşüncesi ortaya çıkmış ve Papa I. Gelase'in, V. asırda dinî işlerde piskoposun, dünyevî işlerde imparatorun üstünlüğünü ilân etmesiyle, iki otoritenin varlığı bir anlamda tescil edilmiş ve bunların etki ve yetki alanları birbirlerinden ayrılmış oluyordu.

Thomas Aquinas'ın *Summa Theologica* adlı eserinde kilisenin geleneksel tezi etraflıca ele alınmıştır. St. Thomas Tanrı kanunlarının üniversel ve ebedî prensipler olarak siyasal iktidar sahiplerinin uygulayacakları temel değişmez prensipler olduğunu ileri sürüyor ve siyasal iktidarın görevinin adaleti ve ortak yararı gerçekleştirmek olduğunu söylüyordu.

XIII. asrın sonlarından itibaren kilise otoritesi tartışılmaya ve sarsılmaya başladı. Kilisenin sadece mânevî/ruhanî otorite ile yetinmeyerek dünyevî iktidara/otoriteye de sahip olma iddiaları zamanla papalarla imparatorların arasını açmıştır. Papa ile imparatorlar arasındaki bu mücadelenin ilk safhasında kilise üstünlük sağlamış, hatta IV. Henri papanın ayaklarına kapanıp af dilemek zorunda kalmıştır.

Ancak kilise ile siyasal iktidar arasındaki gizli çatışma ve otorite yarışı burada noktalanmadı, aksine daha da derinleşti. Fransa'da ve İngiltere'de saldırgan bir ulusal kralcılık eğilimiyle, keyfî bir Katolik teokrasisini karşı karşıya getiren bu çatışma, kilisenin otoritesinin niceliğini sorgulamayı da

hızlandırmış oldu. Bu süreçte, devletin kilisenin etki ve otorite alanından çıkması gerektiğini, kilisenin devlete bağlanmasını ve yarı laik bir sistemi (cesaro-papismus) savunan aydınlar seslerini yükselttiler, bu tezi işleyen çeşitli eserler kaleme alındı. Papa XIII. Leon da dünyevî ve ruhanî kuvvetlerin ayrılığını ve bunların birbirlerine karşı bağımsız olduklarını kabul etti.

Hıristiyan Batı siyaset teorisi ve geleneği ile müslüman Doğu siyaset teorisi arasında derin farklılıklar bulunmakla birlikte bazı noktalarda iki gelenek arasında bazı benzerliklerin bulunduğu da söylenebilir. Meselâ Petrus'a ait olduğu söylenen (Matta, 16/19) çözme ve bağlama hakkı, müslüman siyaset teorisindeki ehlü'l-hal ve'l-akd anlayışını; yine hıristiyanların kilisenin ve onun başı olan papanın konumuna ilişkin anlayışları, fonksiyon açısından Şiî doktrindeki mâsum imam anlayışını ve Sünnî doktrindeki icmâ teorisini çağrıştırmaktadır. Kilise, Îsâ ile bedenlenmiş kutsal bir kurumdur. Bu kutsal ve dokunulmaz kurumun başı olan papa da doğal olarak mâsumdur ve açıkladığı şey, bütün müminleri bağlayıcıdır. Bu anlayışta Tanrı'nın Îsâ'ya yüklediği misyon, din adamlarına yüklenmiş olmaktadır.

B) Din ile İlişkileri Bakımından Devlet Biçimleri

Devlet şekli ile hükümet şekli anayasa hukuku açısından genellikle birbirinden ayrı tutulur. Devlet şekli daha ziyade iktidarın yoğunluğuyla, toplu veya dağınık olmasıyla belirlenir. Hükümet şekli ise iktidarı kullananların nasıl belirlendiğine ve bunu nasıl kullandıklarına bakarak tesbit edilir. Bununla birlikte devlet şekli ile hükümet şekli arasında yakın bir ilişki olduğu ve devlet şeklinin hükümet şeklini de etkilediği açıktır. Çünkü birinde iktidar, ikincisinde bu iktidarın kullanılışı ve kullananlar söz konusudur. Hükümet şekillerinde belirleyici olan husus, daha ziyade siyasal iktidarın kaynağı ve meşruiyeti yani hâkimiyet sorunudur. Fakat yine de devlet şekilleri aynı olan ülkelerde hükümet şekillerinin farklılık göstermesi vâkıası, bu ikisi arasında bir ayırım yapılmasını gerekli kılmaktadır. Burada "Devlet Biçimleri" başlığı altında teokrasi, Bizantinizm ve laiklik üzerinde, müteakiben yönetim biçimleri başlığı altında da ana hükümet biçimleri olan oligarşi ve demokrasi üzerinde durulacaktır.

Din kurumu dil, etik ve estetik yapılar gibi toplumun öteki maddî ve mânevî değerleriyle birlikte kültürel sistemin oluşturucuları içinde yer alır. Batı ve Doğu'nun tarihsel tecrübelerinde din ile siyasal otorite kaçınılmaz biçimde ilişki ve etkileşim içinde olmuşlardır. Bunlardan birinin ağırlık ve etki oranına göre devlet biçimleri farklı isimler almışlardır. Din ile ilişkileri

bakımından devlet biçimi Batı'da genelde üç şekilde ortaya çıkmıştır: 1. Dine bağlı yönetim. 2. Yönetime bağlı din. 3. Din ve yönetimin birbirinden ayrılığı. Yönetimin dine tâbi olduğu devlet biçimi "teokrasi", dinin yönetime tâbi olduğu biçim aralarında küçük anlam farklılıkları bulunmakla birlikte "Bizantinizm", "Sezaropapizm" veya "Gallikanizm", din ve devletin birbirinden ayrı olduğu biçim ise "laiklik" olarak adlandırılır.

a) Teokrasi

Yunanca **theos** (tanrı) ve **kratein** (hâkimiyet), iktidar kelimelerinden oluşan teokrasi, siyasal iktidarın Tanrı'dan kaynaklandığı ve bu iktidarın Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi veya bir grup tarafından kullanıldığı inanışına dayanan toplumsal düzen olarak tanımlanmaktadır. Teokratik siyasal örgütlenmede, toplumsal sistemi belirleyen otorite dindir. Siyasal iktidar, Tanrı adına din adamları tarafından kullanılmakta veya dağıtılmakta; toplumsal ilişkileri düzenleyen hukuk normlarına din kaynaklık etmektedir.

İlkçağ devletlerinde din ve devlet işlerinin iç içeliği, hatta devletin hemen bütünüyle dinî bir örgütlenme olduğu düşünülürse bu devletlerin "teokratik" olarak nitelendirilmesi mümkündür. İlkçağ devletlerinde dinî liderlikle siyasî liderlik bir kişinin şahsında birleşmiştir. Siyasal iktidarın başında bulunan şef, aynı zamanda bir din adamı, hatta kimi toplumlarda görüldüğü gibi kral bir tanrıdır. Genel hatlarıyla söylemek gerekirse bu tür teokratik toplumlarda siyasal iktidarı elinde tutan şef, tanrısal niteliklere sahip bir lider olarak görülmektedir. Bu tür toplumlarda siyasal iktidarın, uygulama ve düzenlemelerini dinî motiflerle bezeyerek sunduğu ve bu yolla otorite sağladığı göz önüne alınınca dine meşrûlaştırıcı bir fonksiyon yüklendiği söylenebilir.

Siyasal iktidarın kaynağı ve meşruiyeti konusunu inceleyen anayasa hukuku yazarları, belli başlı meşrûlaştırma yollarından birinin iktidara ilâhî bir temel sağlamayı hedefleyen "teokratik yaklaşım" olduğunu belirtmişler ve teokratik meşrûlaştırma anlayışının tip ve çeşitlerinden bahsetmişlerdir.

Hıristiyan Batı toplumlarının tarihinde teokrasinin değişik türlerine ve uygulama biçimlerine rastlanılır.

b) Bizantinizm

Din ve devlet ilişkilerinde ortaya çıkan ikinci temel tip, siyasal otoritenin dinî otoritenin önüne geçmesi ve onu himayesine almasıdır. Buna Bizantinizm,

Gallikanizm veya Sezaropapizm (Sezarpapacılık) denilir. Bu tip örgütlenmede din adamları devlet otoritesine bağlanmışlardır ve hükümdar tarafından denetlenmektedirler. Bu suretle kilisenin mânevî gücü denetim altına alınmış olmaktadır. Siyasî otorite dünyevî güçleri elinde bulundurmakta ve fakat sistem içinde dinin önemli işlevleri halen sürmektedir. Bu tür örgütlenme biçimi dinin yönetime bağlı olduğu sistem olarak ifade edilir. Sezaropapizm terimi, özellikle Constantinus'un hıristiyan imparatorluğu ve kutsal imparatorluğu için kullanılır.

Bu tip iktidar ilişkisinde, siyasal iktidarın dinin üstünde olması yönetim ile din arasında sıkı bir ilişkinin varlığına ve dinin kamu yönetiminde önemli işlevler görmesine engel değildir. Yönetim belli bir dini, devletin dini olarak kabul etmekte ve bu dinden yana tavır almaktadır. Toplum nezdinde itibara sahip bulunan din adamları bu sayede bir yönden siyasal iktidarda bir nüfuza sahip olmakta, bir yönden de siyasal iktidarın karar ve tasarruflarının toplum nezdinde meşruiyetini sağlama görevi görmektedirler.

Bu tür örgütlenmeyi "yarı teokrasi" veya "ılımlı teokrasi" olarak nitelendirenler de bulunmakta, tarihte çeşitli toplumların siyasî-idarî sistemlerinde, meselâ eski Hindistan'da, İran'da Sâsânî sülâlesi zamanında, eski Roma'da bu tür bir sistemin cârî olduğu ileri sürülmektedir.

Ağırlıklı olarak din âlimlerinden oluşan bürokrasinin -genel anlamda dinî bürokrasi-, adalet ve eğitim gibi kamusal fonksiyonları icra ettiği Osmanlı Devleti'ni de yarı teokratik bir devlet olarak niteleyenler mevcuttur. Son dönem Osmanlı yönetimi ise kimi yazarlarca "dindar meşrutî bir rejim" olarak nitelenmektedir.

c) Laiklik

Yunanca'da, "kendilerini Tanrı'ya adamış rahipler (ruhban sınıfı) dışında kalan geniş halk yığınları"nı ifade için kullanılan "laikos" tabiri Latince'ye "laicus" şeklinde geçmiştir. Türkçemizde kullanılan "laik" kelimesi, Latince "laicus" kelimesinin Fransızca'ya intikal etmiş biçimi olan "laïque" kelimesinden alınmıştır. "Kendilerini Tanrı'ya adamış rahipler"i ifade için ise Yunanca'da "kleros" tabiri kullanılmıştır.

Eski Yunan toplumunda sıradan halk kesimini ifade eden laik kavramı, hıristiyan Batı dünyasının toplum yapısında kilise örgütünde görevli olmayan halk kesimi için kullanılmıştır. Ortaçağ Avrupası'nda Katolik toplumlar laiklerden ve ruhban sınıfından oluşuyordu.

Katolik kilisesinin siyasal otorite ve kamusal alan üzerindeki egemenliğinin kırılması yönündeki çabalar XIV. yüzyıllara kadar gitmekle birlikte din ve devlet işlerinin, yani din ile siyasal otoritenin birbirinden ayrılması ve karşılıklı olarak özerk duruma gelmesini ifade eden laiklik asıl yükselişini Fransız Devrimi ile gerçekleştirmiştir. Laiklik Fransız İhtilâli'nden sonra devlet yapılanmasında kendini göstermiş ve çağdaş toplumların siyasal ve yönetsel örgütlenmelerinde bir amaç mevkiine çıkmıştır.

En genel anlamı ile "din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması" olarak ifade edilen **laiklik**, çeşitli açılardan farklı şekillerde tanımlanmaktadır. Laiklik konusunda ilginç tartışmaların yapıldığı günümüzde de laiklik birbirinden oldukça farklı anlamlarda kullanılmakta ve buna bağlı olarak farklı tanımlar ve anlayışlar ortaya çıkmaktadır. Kimi yazarlar, büyük ölçüde pozitivist bir yaklaşımla meseleyi din-akıl ve din-bilim karşıtlığı çerçevesinde görerek, inanç yerine aklın egemenliğinin konulmasını "felsefî bakımdan laiklik"; kanunlar yapılırken dinî kuralların dışında kalınıp akla, bilime ve toplumun ve çağın ihtiyaç ve gerçeklerine dayanılması anlamında devlet ile dinin birbirine karışmamasını ise "hukukî bakımdan laiklik" olarak adlandırmakta ve tanıtmaktadır. Tabiatıyla din kurallarının, akıl ve bilim ile çatışma içinde olacağı var sayımına dayanan ve dini dışlamayı hedefleyen bu gibi anlayışların aklın ve hak dinin gerekleriyle bağdaştırılması ve mâkul kabul edilmesi mümkün değildir.

Özellikle İslâm dininin akıl ve bilimle çatışma içinde gösterilmesi ise temelde İslâm dinini algılama yanlışlığından veya kasıtlı bir tavırdan kaynaklanan, hem teorik hem de pratik açıdan yanlış bir yaklaşımdır. İslâm dini hakkında peşin fikirden öte derli toplu bir bilgisi bulunmayan kişi ve gruplar hariç tutulacak olursa, din ile akıl ve bilim arasında çatışma tezi üzerine kurulan laiklik anlayışları artık tarihe karışmıştır. Bugün dünyada tartışılan husus siyasî iktidarın dinî iktidardan ayrılması biçiminde ifade edilen siyasal laikliğin anlam ve sınırlarının ne olduğudur.

Hukukçular nezdinde kabul gören genel anlayışa göre **laik devlet**, bütün vatandaşların dinî akîdelerine hürmet eden, fakat hiçbir dini diğer dinlere tercih etmeyen, her dine karşı aynı muameleyi yapan, din ve itikad sahasını fertlerin özel işi telakki ettiği için din işlerine müdahale etmeyen, hiçbir dini menetmediği gibi hiçbir dine herhangi bir yardım ve destek sağlamayan, dinlere karşı tarafsız kalan devlettir. Laikliğin devlete ait bir kavram olması, devletin laik olabileceği fakat fertlerin laik olamayacağı fikri de bu temele dayanır.

Ali Fuat Başgil'e göre ise laik devlet, dinî akîde ve esaslara dayanmayan devlettir. Bu sistemde devlet ve din ilişkilerinde bir denge ve paralellik vardır; din ve devlet özerk olup, biri diğerine bağlanamaz. Fakat laik sistemlerde din ve siyasetin (yönetim) özerk olmasının, dinin toplum hayatında hiçbir etkisinin bulunmadığı biçiminde anlaşılması doğru değildir. Aksine din, çeşitli şekillerde insanların davranışlarını etkilemeye devam ederken din anlayışları da siyasal sistemin yapısından etkilenmektedir. Yapılan araştırmalar dindarlıkla sosyopolitik davranışlar arasında doğrusal bir ilişkinin bulunduğunu göstermektedir.

Din ve siyaset ilişkisinin anayasalarda düzenleniş biçimi Batılı ülkeler arasında farklılık göstermektedir. Batı'da bazı ülkelerin anayasalarında bir din "devlet dini" haline getirilirken bazılarında devlet dinler karşısında tarafsız kalmıştır. Millî din veya devlet dini olgusu esas itibariyle laik sistemin ruhuna aykırıdır. Bu sebeple meselâ Fransa, Almanya, Belçika ve Hollanda millî dine sahip olmayan ülkelerdir. Fakat İsveç, Danimarka, Norveç, İngiltere, Portekiz ve İtalya gibi ülkelerde ise millî dinler bulunmaktadır. Ancak bir dini millî din olarak benimseyip ilân etmeleri, anılan ülkelerin teokratik olduğu veya teokrasi ile yönetildiği anlamına gelmemektedir.

Teokrasi, Bizantinizm ve laiklik şeklinde ifade edilip özetlenen bu üç ilişki biçimi dışında kimi yazarlar tarafından **konkordato** tabiriyle ifade edilen dördüncü bir din-devlet ilişki biçimi daha bulunmaktadır. Başlangıçta aynı dinsel makama gelmek isteyen birçok aday arasında veya bir manastırın başkanıyla manastırdaki din adamları arasında varılan uzlaşmalar için kullanılan konkordato tabiri, XI. yüzyıldan itibaren kilise ve devletin karşılıklı ilişkilerini düzenleyen antlaşmalar için kullanılmıştır. Napolyon Bonapart'ın ülkede dinsel barışı sağlamak için Paris ve Roma arasında başlattığı görüşmeler 15 Temmuz 1801 tarihinde Concordat adı verilen bir anlaşmayla sonuçlanmış ve bu 1801 Konkordatosu Katolikliğin "Fransızlar'ın büyük çoğunluğunun" dini olduğunu kabul etmiş ve piskoposları atama hakkını devlet başkanına vermiştir. XIX ve XX. yüzyıllarda birçok Avrupalı devlet papalıkla, az ya da çok Fransız Konkordatosu'nu taklit eden antlaşmalar imzalamışlardır. Papalık, piskoposların atanmasını kendi elinde tutuyor, gençliğin hıristiyan eğitimi ve Katolik pratik ile ilgili her konuda ciddi güvenceler istiyor, devletin laikliğini, eğer gerekiyorsa fiilî bir durum olarak kabul ettiği gibi, ibadet giderlerinin salt Katolikler tarafından karşılanmasını da kabul ediyordu.

C) Yönetim Biçimleri

Yönetim (hükümet) biçimleri öteden beri en genel şekliyle, **oligarşi** ve **demokrasi** olmak üzere iki ana gruba ayrılmaktadır. Oligarşi azınlığın hükümeti, demokrasi ise halkın veya halk çoğunluğunun hükümeti demektir. Bu iki ana yönetim biçimi dışında, bu aslî şekillerin saflığına olan yakınlık ve uzaklıklarına göre daha farklı yönetim biçimleri bulunabilir. Fakat bütün yönetim biçimleri esas itibariyle ya demokrasi, ya oligarşi kapsamında yer alır. Meselâ kimi yazarlarca ayrı bir yönetim biçimi olarak değerlendirilen monarşi, esas itibariyle oligarşi kapsamında yer alır. Oligarşinin saf şekli hükümdarlıktır (monarşi). Hükümdarlık her yerde her zaman aynı olmaz. Hükümdarlık ülkenin sosyopolitik şart ve geleneklerine, yönetenlerin ve yakın çevresinin bireysel yetkinliklerine ve beşerî ilişkiler düzeyine göre mutlak ve müstebit olabileceği gibi, meşrutî ve demokratik de olabilir. Hükümdar kendisini önceden konulmuş ve belirlenmiş kanun ve kurallara bağlı görmüyorsa, buna keyfîliğin derecesine göre mutlak, müstebit yönetim denilir. Hükümdarın kanun ve kurallara bağlı kaldığı yönetim tarzı ise meşrutî yönetim olarak adlandırılır ki, bugün Batı'daki meşrutiyetler (anayasal monarşiler), oligarşilerin tekâmül ederek demokrasiye dönüşmüş şeklidir.

Oligarşinin dejenere şekli ise çeşit çeşit olur ve türlü adlar alır. Dejenere olmuş oligarşinin nihaî durumu "diktatörlük"tür. Diktatörlük şeklindeki oligarşilerin şefi olan diktatör tıpkı mutlak ve müstebit bir hükümdar gibi daima bir sınıfın temsilcisidir. Bu sınıf, Ali Fuat Başgil'in ifadesiyle, memleketlere ve tarihî vâkıalara göre, kimi zaman servet ve sermaye kuvvetine dayanan bir zenginler sınıfıdır, kimi zaman politikacı ve bürokratlardan oluşan eli silâhlı bir taassup ve menfaat zümresidir. Mutlak ve müstebit hükümdar ile diktatör arasında ilkinin tanınmış bir hânedana mensup olması dışında bir fark bulunmaz (*Demokrasi ve Hürriyet,* s. 8).

Demokrasi, her şeyden önce bir tür hükümet ve idare sistemidir. İlk ve saf mânasıyla "halk için ve halk tarafından hükümet" demek olan demokrasi, en basit ifadesiyle bir ülke halkının ekseriyetle, ekseriyetin de ehliyetliler ve seçkinlerle temsil edilmesi esasına dayanır. Oligarşiler daima bir azınlığın, yani bir sınıf veya zümrenin görüş ve menfaatlerine dayanan bir sistem iken, demokrasi geniş halk kitlesi içinden çıkan yaygın bir ekseriyetin fikir ve kanaatleri üzerinden yürümeyi ve bu yolla halk menfaatlerini gerçekleştirmeyi hedef alır.

Tıpkı oligarşiler gibi demokrasiler de saf ve dejenere şekiller alabilir. Demokrasinin saf ve ciddi şekli, kuvvet ve yetkinin, siyasî hürriyet ve eşitlik

esasları dairesinde oluşmuş bir ekseriyetin elinde bulunduğu yönetim biçimidir. Demokrasinin bozulmuş ve kokuşmuş şekli ise "demagoji"dir. Siyaset biliminde demagoji deyimi, Ali Fuat Başgil'in ifadesine göre, aldatılmış veya ifsat edilmiş bir çoğunluğu basamak yaparak yükselmiş ve sırf hayvanî hırslarını tatmin için hükümet makinesini ele geçirmiş ayak takımının yönetim biçimini ifade için kullanılmaktadır. Oligarşiler, zalim bir diktatörlük çıkmazına saplanma riskine açık olduğu gibi, demokrasiler de daima safsata ve şarlatanlık çamuruna batmak tehlikesi ile karşı karşıyadır. Demokrasiyi bu tehlikeden korumanın tek yolu, siyasî eşitlik ve hürriyet içinde halkın ekseriyetini yönetimde söz sahibi kılmaktır.

Demokrasinin mantığı sınıf vâkıasını inkâr etmez, fakat sınıf imtiyazını kesinlikle reddeder. Demokrasilerin vazgeçilmez unsurları olan siyasal partiler, her meslek ve sanattan herkese açık ve herkesin serbestçe düşünüp münakaşa ve tenkit edip kabul edebileceği bir fikir ve kanaat birliğidir. Bu birlik kuvvetini nasyonal sosyalizm, faşizm ve bolşevizm gibi, resmî bir otoriteden ve taraftarlarını cennete, muhaliflerini de cehenneme yollama gibi dinî içerikli bir söylemden, vaad ve tehditten değil sırf, savunduğu fikirlerden ve programından alır.

Burada söylenenler bütün hükümdarlıkların kötü rejimler olduğu şeklinde anlaşılmamalıdır. Birçok alanda olduğu gibi yönetim biçimleri açısından da iyilik ve kötülük izâfîdir, nisbîdir. Bundan dolayı hiçbir hükümet her bakımdan ve mutlak olarak iyi veya kötü değildir. Yönetim biçimlerinin başarısı büyük ölçüde yönetenlerin yetkinliğiyle, insan unsurunun gelişmişliğiyle alâkalı bir husustur. Bu sebeple aynı hükümet şekli bir toplumda hak ve adaleti sağlamanın en iyi yolu olurken bir başka toplumda sonuçsuz ve başarısız olabilmektedir. En iyi hükümet, belirli bir devirde, belirli bir ülke halkının durum ve ihtiyacına en uygun olan hükümettir. Kanunlar için de aynı izâfîlik geçerlidir. Evrensel hukuk norm ve ilkeleri de bulunmakla beraber bütün zaman ve toplumlar için geçerli en iyi kanun yerine, belli bir zamanda belli birtakım psikososyal ve siyasal şartlarda yaşayan insanların ihtiyaçlarına en uygun kanundan söz edilmesi daha doğrudur.

II. MÜSLÜMAN DOĞU'DA DİN ve SİYASET

Din ile siyaset ilişkisi ve İslâm toplumlarının siyasal tecrübelerinin anlamı konusunda oldukça farklı yorumlar yapılagelmektedir. Bu konuya ilişkin sağlıklı değerlendirmeler yapabilmek ve sağlıklı sonuçlara ulaşabilmek

için meselenin hem Kur'an'ın genel ilkeleri, hem de tarihsel tecrübe çerçevesinde ele alınması gerekir. Bunun için de önce Kur'an'ın toplumların siyasal örgütlenmesi ve devletin yönetim biçimiyle ilgili hükümlerine değinmek, ardından da Hz. Peygamber döneminden itibaren müslüman toplumların yaşadığı tarihsel tecrübeye ve siyaset geleneğine temas etmek istiyoruz. Daha sonra da, uygulama örneklerinden hareketle bu gelenek etrafında oluşan ve bir bakıma mevcudu iyileştirmeyi ve bu yolla daha iyiye ulaşmayı amaçlayan siyaset teorilerini ve bu teorinin ana kavramları etrafında oluşan doktriner yaklaşımları ele alacağız.

A) Kur'an ve Sünnet

İslâm dininin temel kitabı Kur'ân-ı Kerîm'de birbirinden açıkça ayrılmamış bir şekilde yer alan hüküm ve davranış kuralları İslâm bilginleri tarafından çeşitli ayırımlara tâbi tutulmuştur. En genel ayırım, âyetlerin muhtevasına ilişkin olarak yapılan "taabbüdî içerikli", "aklî içerikli" âyetler şeklindeki ayırımdır. İnsanın Tanrı'ya karşı görevlerini belirleyen hükümler ile, insanın hemcinsleriyle olan ilişkilerini düzenleyen hükümler arasında fark gözetilmesi de büyük ölçüde aynı ayırımın bir başka ifade şeklidir. Her iki grup âyet de ilâhî kökenli olsa bile, Tanrı'ya karşı olan vazifeleri belirleyen emirler ile insanın hemcinsleriyle ilgili olanları arasında ayırım yapılması, dini anlama, dinin hükümlerini değişen durum ve şartlara taşıma ve her ortamda dindar kalabilme açısından gerekli bir işlem olduğundan hem tarihsel süreçte hem de günümüzde geçerliliğini ve gerekliliğini sürekli korumuştur.

Kur'an'da akıllı ve yükümlü insan ve topluluklar muhatap alınır, onun anlayacağı şekilde ayrıntılı veya genel olarak birtakım davranış kurallarından söz edilir. Bu hükümler konulurken de çoğu zaman hükümlerin dayandığı gerekçeye, taşıdığı fayda ve hikmete işaret edilir ve her vesileyle bütün bu hükümlerin insanın genel ve kalıcı yararı için olduğu belirtilir. Bu sebeple Kur'an'da, bireyin yaratanına karşı kulluk görevinden kendine ve diğer yaratılmışlara karşı sorumluluklarına, hak ve ödevlerine kadar hayatın bütün alanlarını kuşatıcı bir rehberlik bulunur. Ancak bu rehberlik, bazan ayrıntılı şekilde bir davranışın emredilmesi, bir yasağın konması şeklinde bazan da aklın ve insanlık tecrübesinin ortak ilke ve değerlerini hatırlatma ve tekit biçiminde olur. Kur'an'ın ayrıntılı hükümleri de bir genel ilkeye hizmet ettiği için akıl tarafından yadırganmaz, kolay anlaşılır ve mâkul bulunur. Meselâ Kur'an'da ayrı ayrı belirtilen yiyecek ve içeceklere ilişkin

yasaklamalar, evlenme yasakları, miras hükümleri, aile içi hak ve yükümlülükler ve bazı ibadetlere ilişkin ayrıntılar böyledir. İnsan aklı belki bunlara kendiliğinden ulaşamaz, fakat bunları gözetilen maksadın ve yöneltilen hedefin bir parçası ve tabii bir aracı olarak görür ve mâkul bulur. Kur'an'da yer alan adaletli davranma, haksızlık etmeme, ölçü ve tartıyı gözetme, yalan söylememe, doğruluk ve merhametten ayrılmama, danışarak iş yapma, hak bildiği yolda kararlı bir şekilde yürüme gibi ilkeler ise aklın ve insanlığın ortak tecrübesiyle örtüşen ilkelerdir. Hz. Peygamber'in açıklamaları da bazan aklın doğrudan ulaşamayacağı fakat prensip itibariyle doğru ve gerekli göreceği ibadet esaslarına ilişkin uygulama örnekleri şeklinde, bazan da Kur'an'daki aklî ve evrensel ilkelerin o dönem ve toplumda uyarlanması mahiyetinde bir rehberliktir. Kur'an'ın ve Resûlullah'ın bu rehberliği, aklını kullanan, insanlığın ortak tecrübesini bilen ve yaratılıştan getirdiği meziyetlerini koruyan insan için tabii ve gerekli bir açıklama ve örneklendirme mahiyetindedir.

Kur'an'da konular genelde birey muhatap alınarak, insan merkezli olarak işlenmiş, bununla da sağlıklı bir toplumsal yapıya kavuşmanın yolunun bireylerin yetişkinliğinden geçtiği vurgulanmak istenmiştir. Bu sebeple Kur'an'da siyaset ve devlet, toplumların yönetim şekli, üretim araçları ve gelir paylaşım biçimleri konusunda özel ve ayrıntılı bir hüküm yer almaz; sadece genel dinî ve ahlâkî ilkeler hatırlatmakla yetinilir. Bu, İslâm'ın evrensel bir din oluşunun, az gelişmişinden ve kabile hayatı yaşayanından en örgütlü olanına kadar bütün toplumları kuşatan bir davete sahip olmasının da tabii bir gereği ve sonucudur. Bu sebeple Kur'an'da danışma, haksızlık yapmama, emaneti ehline verme, adaleti gerçekleştirme, ahlâkı ve kamu düzenini koruma, Allah'a ve Resulü'ne mutlak, diğer âmirlere –günah ve zulüm içermeyen emirlerde- itaat gibi esasen daha genel içerikli olmakla birlikte siyasal düşünce için de hareket noktası yapılabilecek birtakım ilkesel hükümler bulunmaktadır ve Kur'an'ın siyasetle ilgisi bu seviyededir. Ancak, Kur'an'da siyasete ilişkin doğrudan ve dolaylı atıfların bulunmasından hareketle siyasetin dinin temel unsurlarından olduğu veya dinin doğrudan ilgi alanına girdiği şeklinde değerlendirilmesi doğru olmaz. Gerek yaratıcı ile gerekse kendisi dışındaki diğer bireylerle olan ilişkileri bağlamında bireyin gelişmesine vurgu yaptığı için, siyasal düzenlemelerde bulunmak Kur'an'ın temel amaçları içinde yer almamış ve bu düzenlemeleri, genel ilke ve amaçlar doğrultusunda yapmak müslüman bireylerin yetenek, meleke ve birikimlerine bırakılmıştır. Bu itibarla Kur'an'da yer alan hükümlerin siyasetle, toplumların devlet ve yönetim biçimleriyle ilgisi, ilgiyi kuran şahsın bakış

açısına göre değişkenlik gösterebilecek, ileri kademelerde olmasa bile başlangıçta farklı talep ve projelere hız kazandırabilecek bir izâfîlik taşımaktadır. Böyle olunca da, dinin genel ilkeler ve hedefler yönüyle siyasetle ilgisi ve ona yön veren üslûbu naslarda açıkça görülmekle birlikte bu ilgi ayrıntıya inildikçe ve ileri merhalelerde bir hayli zayıflamaktadır.

İnsanın bütün davranışları, elbette ki dinî-ahlâkî kıymet hükümlerine göre değerlendirilir. Bu bakımdan her ne kadar, toplumsal ilişkileri düzenlemede ve toplumu düzene koymada asıl rolü beşerî yönetim oynasa da, bu yönetim adaleti öngören gerçek değerler düzenine göre tâli bir konumdadır ve onun yansımasıdır. Mekke döneminde inen âyetlerin büyük ölçüde inanç ve ahlâk ile ilgili olmasına dayanarak Kur'an'ın temel vurgusunun, bütün insan davranışlarının, ilâhî gözetim altında bulunduğunu ima etmek olduğu söylenebilir. Medine döneminde yapılacak hukukî düzenlemelerin alt yapısı da burada atılmıştır. Bu süreç, dinin bütün beşerî davranışlara dinî ve ahlâkî bir zemin oluşturması ve bu zeminde onları anlamlı kılması, bireyin yetişkinliğini ve sorumluluk bilincini toplumsal yapının sağlamlığında âdeta ön şart sayması şeklinde de yorumlanabilir. Bundan da hareketle, Kur'an'da siyaset teorisi veya devlet modeli aramanın veya Kur'an'ı böyle bir söylem için ana malzeme yapmanın yersiz olduğu, fakat Kur'an'ın insanın siyasî zihniyetini oluşturan bir mesaj ve yönlendirmeye de sahip bulunduğu görülür. Diğer bir anlatımla Kur'an'ın oluşturduğu zihniyetin bilinçli boşluk sayılan devlet ve siyaset alanında siyasî zihniyeti oluşturduğu, İslâm toplumlarının bu alanlardaki tarihsel tecrübesinde de bu zihniyetin açık izlerinin görüldüğü söylenebilir.

B) Tarihsel Tecrübe

a) Hz. Peygamber'in Siyasî Liderliği

Allah'ın Hz. Peygamber için öngördüğü aslî görev, kendisinden aldığı vahyi insanlara ulaştırmasıdır. Vahyin açıklanması ve uygulanması da bu görevin devamı mahiyetinde olduğundan, bu konularda Resûlullah'ın otoritesinin tanınması da istenmiştir. Allah, birçok âyette resulüne (elçisine) inanmayı, ona itaat ve ittibâ etmeyi emretmiş; isyan etmeyi ise yasaklamıştır. Bu âyetlerden bazıları şöyledir:

"Allah'a ve resulüne iman edin" (en-Nisâ 4/171).

"Allah, kendisine ve resulüne itaat edenleri, ebediyen kalmak üzere altlarından ırmaklar akan cennetlere sokar. Bu ne büyük bir kazançtır. Allah'a

ve resulüne isyan edenleri ve koyduğu sınırları geçenleri de ebediyen kalacakları ve acıklı bir azap görecekleri bir ateşe sokar” (en-Nisâ 4/13, 14).

“Eğer O’na itaat ederseniz, hidayet bulursunuz. Resulün görevi yalnızca açık tebliğdir” (en-Nûr 24/54).

“Kim Allah’a ve resulüne isyan ederse, apaçık bir sapıklığa düşmüş olur” (el-Ahzâb 33/36).

“Allah’a itaat edin, resule itaat edin ve sakının” (el-Mâide 5/92).

“Sizin rabbiniz rahmândır. Bana ittibâ edin ve emrime itaat edin” (Tâhâ 20/90).

“Ey iman edenler! Allah’a itaat edin; resule ve aranızdan çıkan emîr sahiplerine itaat edin. Bir şeyde anlaşmazlığa düşerseniz, eğer Allah’a ve âhiret gününe inanan kimseler iseniz, onu Allah’a ve resule götürün” (en-Nisâ 4/59).

“Şayet onu resule ve içlerinden çıkmış emîr sahiplerine götürselerdi” (en-Nisâ 4/83).

“Müminler, Allah’a ve peygamberine inanan kimselerdir ve toplumu ilgilendiren bir işte peygamber ile bulundukları zaman ondan izin almadıkça çekip gitmezler” (en-Nûr 24/62).

Hz. Peygamber aslî görevi olan tebliğ ve bunun doğal uzantısı olan tebyin yani Allah’tan aldığı mesajı insanlara ulaştırma ve bu mesaja ilişkin gerekli açıklama ve uygulamaları yapma dışında, konjonktürel olarak Medine’de, içerisinde müslümanlar yanında yahudi ve putperestlerin de bulunduğu bir topluluğun lideri olmuştur. Kur’ân-ı Kerîm’de Resûl-i Ekrem’e itaat etmeyi emreden âyetler, esas itibariyle Resûlullah’ın asıl göreviyle ilgili olmakla birlikte, bu itaat emri onun siyasal otoritesine tâbi olmayı da içerecek bir genellik taşır.

Medine dönemi dikkate alındığında, Hz. Peygamber’in, hem yasama hem de yönetme yetkisini kendisinde topladığı ve aynı anda hem hukukî hem de siyasal otorite olduğu görülür. Fakat Hz. Muhammed’in Medine toplumuna lider oluşunun dinin bir gereği olmaktan çok konjonktüre bağlı siyasal bir liderlik olduğu kanaati ağırlıklıdır. Gerek Resûlullah’ın gerekse onun ölümünden sonra müslüman toplumların siyasetle ilgilenmesini doğal bir gelişme olarak değerlendirmek daha uygundur. Hz. Peygamber’in Mekke’de iken herhangi bir siyasî talepte bulunduğu bilinmemektedir. Bu durum onun temel misyonuyla ilgili olduğu gibi, içinde bulunduğu sosyopolitik durumla

da ilgilidir. Medine döneminde ise, dinin gereklerinin rahatça yerine getirilebilmesi için toplumsal bir bütünleşme ve örgütlenme kaçınılmaz olmuş, Resûl-i Ekrem de vahye ve ictihadına dayanarak bu yönde gerekli önlemleri almıştır. İslâm bilginlerinin Resûlullah'ın sünnetini değerlendirirken onun peygamber olarak yaptığı davranışlarla devlet başkanı ve siyasî-askerî lider vasfıyla yaptıkları arasında bir ayırım gözetmesi ve ikinci grup sünneti yorumlamada kendilerini daha rahat hissetmeleri de bu sebepledir.

b) Medine Sözleşmesi

Hz. Peygamber tebliğ ve tebyin işlerini daha rahat yapabileceği bir yer arayışını sürdürmüş, sonuçta Medine'ye hicret etmiştir. Bu noktada Resûlullah'ın Medine toplumundaki siyasal liderliğine ve Medine sözleşmesine kısaca değinmek yerinde olur.

Medine sözleşmesi, bir anlamda Kur'an'da çerçevesi çizilen ilkelerin beşerî planda hayata geçirilmesi ve uygulanması olarak değerlendirilebilir. Elbette ki bu sözleşme temeli üzerine pek çok şey bina edilebilir. Ancak metot olarak, herhangi bir amaçla onu temel almadan önce sözleşme metninin oluşum süreç ve şartlarını, uygulanmasını ve sonuçlarını göz önüne almakta ve bunları Kur'an ölçeğinde değerlendirmekte yarar vardır. Bu durum hiçbir surette Medine sözleşmesinin önemini azaltmaz, aksine daha doğru anlaşılmasını ve ait olduğu zemine oturtulmasını sağlar.

Burada Medine sözleşmesine gelinceye kadarki durumu genel hatlarıyla gözden geçirmekte yarar vardır. Bilindiği gibi mi'rac olayından sonra Hz. Peygamber civar kabileleri İslâm'a davet etmeye başladı, fakat Arap kabilelerinden bu çağrıya icabet eden kimse bulamadı. Resûlullah'ın Medine ile ilgisinin, Mekke'ye gelen Süveyd b. Sâmit'i İslâm'a davet etmesiyle başladığı ve bunun Medine halkı için olumlu bir başlangıç olduğu bilinmektedir. Süveyd bu çağrıya olumlu veya olumsuz bir cevap vermemiş ve Medine'ye döndükten kısa süre sonra bir savaşta ölmüştür. Bu sıralarda ensar ittifak (hilf) aramak üzere Mekke'ye geldiğinde Hz. Peygamber onları İslâm'a davet etti. İçlerinden yeni yetme bir genç olan İyâs b. Muâz'ın Resûl-i Ekrem'in davetine ilişkin olarak yaptığı "Ey kavmim! Vallahi bu, bizim geldiğimiz amaçtan daha hayırlıdır" şeklindeki yorum öfkeyle susturulmuş ve gelenler bir ittifak gerçekleştiremeden Medine'ye geri dönmüşlerdi.

Sonra Hz. Peygamber bölge halkının hac maksadıyla Mekke'ye geldiği dönemde hepsi Hazreç'ten olan altı kişiyle Akabe'de karşılaşmış ve bunları İslâm'a davet etmiştir. Bunlar Medine'de yahudilerin komşuları olup, onların

"Allah bir peygamber gönderecek ve neredeyse zamanı da geldi" dediklerini duymuşlardı. İçlerinden birinin "Vallahi, yahudilerin sizi kendisiyle tehdit ettiği peygamber budur. Aman onlar bizden önce davranmasınlar" demesi üzerine iman ettiler ve müslüman oldular. Sonra Hz. Peygamber'e, "Biz kavmimizi bırakıp geldik, onların arasında savaş var. Şimdi biz onlara gidelim ve senin bizi çağırdığın şeye biz de onları çağıralım. Kimbilir belki de Allah senin sayende onları birleştirir. Eğer sana ittibâ ederlerse, senden daha üstün kimse olmaz" diyerek oradan ayrıldılar. Bu altı kişi Medine'ye dönüp İslâm'a davet etmeye başladılar. Bu durum öyle yayıldı ki Hz. Peygamber'in anlatılmadığı hiçbir ensar evi kalmadı.

Ertesi sene ensardan on iki kişi geldi. Bunlardan beşi, Câbir b. Abdullah haricinde daha önceki altı kişiden oluşuyordu. Bunlar Akabe'de Resûlullah'a biat ettiler, ama henüz savaşla emrolunmuş değillerdi. Bunların dönüş vakti geldiğinde Hz. Peygamber, orada müslüman olanlara Kur'an'ı ve şer'î hükümleri öğretmeleri ve müslüman olmayanları da İslâm'a davet etmeleri için İbn Ümmü Mektûm'u ve Mus'ab b. Umeyr'i bunlarla birlikte Medine'ye gönderdi. Mus'ab'ın elinden pek çok insan müslüman oldu. Bir müddet sonra birkaç istisna dışında içinde erkek ve kadın müslüman bulunmayan hiçbir ensar evi kalmadı.

Medineli yahudi kabileleri olan Benî Kurayza, Benî Nadîr ve Benî Kaynuka arasında kabilecilik ruhu çok canlı idi ve bu durum onların bir din çatısı altında barış içinde yaşamalarını engelliyordu. Yemen'in büyük kabilesi Ezd'e dayanan ve Medine'ye yahudilerden sonra gelip yahudilere komşu olan Evs ve Hazreç kabileleri Araplar lehine işleyen bazı sebepler sayesinde Yesrib'de hâkimiyeti ele geçirmişlerdi, ancak onlar arasında da kabile çatışmaları vardı. Bu çatışmaların temelinde kabilecilik ruhu yanında, hâkimiyeti kaptıran yahudilerin kışkırtmaları da mevcuttu. Evs ve Hazreç arasındaki son savaş hicretten birkaç yıl önce cereyan eden ve Evs'in galibiyetiyle sonuçlanan Buâs Harbi'dir. Evs bu galibiyete yahudilerin de yardımını alarak ulaşmış, fakat daha sonra yahudi hâkimiyetinden endişe ederek Hazreç ile barış yapmış ve bu iki kabile Abdullah b. Übeyy'in başkanlığında birleşmeye karar vermişlerdir. Evs ve Hazreç arasındaki bu geçimsizlik tarafların barış içinde yaşama arzusunu kamçılamıştır. Hz. Âişe bu savaş ve sürtüşmelerin Medine ehlinin İslâm'a kucak açmasındaki etkisini *"Buâs Harbi Allah'ın, Hz. Peygamber'e bir armağanıdır"* sözüyle anlatır. Öyle görünüyor ki bu anlaşma zemini hem Resûlullah ve muhacirlerin hem de ensarın aradığı bir şey idi. En azından Resûl-i Ekrem tebliğini rahat bir

ortamda yapabilecek, muhacirler dinlerini rahatça yaşayabilecekler ve ensar aralarındaki anlaşmazlıkları tarafların kabul ettiği bir hakem başkanlığında çözmüş olacaklardı.

Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinden bir müddet sonra, muhtemelen ilk altı ay içinde Resûlullah'ın hakemliğinde ve önderliğinde bütün gruplar arasında bir antlaşma metni imzalandı. Hicretin hemen öncesine tekabül eden dönemde Evs ve Hazreç kabilelerinin Medine'nin hâkimi oldukları ve yahudilerin onlarla anlaşmalı olduğu dikkate alınırsa başlangıçta yahudilerin Medine sözleşmesine taraf olma durumu pek mümkün görünmemektedir. Nitekim bu olaya dolaylı olarak değinen ilk dönemin büyük muhaddislerinden Abdürrezzâk'ın "Hz. Peygamber Kureyş ile ensar arasında tanzim ettiği belgede demiştir ki..." ifadesine göre bu belge, muhacirlerle ensar arasında tanzim edilmiştir (Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, IX, 274, r. 17184). İbn Hişâm'ın bu olaya ilişkin ifadesi yahudilerin bu belgeye ilk akdedildiği sırada dahil olduğu intibaını verse de, bu dahil olmanın doğrudan değil dolaylı olarak olduğu anlaşılmaktadır. İbn Hişâm'ın ifadesine göre Hz. Peygamber muhacirler ile ensar arasında bir belge tanzim etmiş ve bu belgede yahudilerin dinlerine ve mallarına ilişilmeyeceğini garanti etmiş ve onların hak ve sorumluluklarını göstermiştir (İbn Hişâm, *Sîre*, II, 110).

Öyle anlaşılıyor ki İbn Hişâm muhtemelen iki metni birlikte zikretmenin sonucu olarak muâhede (antlaşma) ile muvâdaayı (saldırmazlık sözleşmesi) birleştirmişse de, ifadesinden yahudilerin ikincil olarak söz konusu edildiği anlaşılmaktadır. İşin doğrusu, bazı titiz siyer yazarlarının yaptığı gibi, muhacirlerle ensar arasındaki antlaşmayı "muâhede" kavramıyla ve muhtemelen Bedir'den hemen sonra yahudilerle yapılan anlaşmayı ise "muvâdaa" kavramıyla ifadelendirmektir. Öyle görünüyor ki, daha sonra yahudilerin vesikaya dahil edildiği muvâdaa metninin ilk muâhede metni ile birleştirilmesinin etkisi birinci maddeye de yansımıştır. Muhammed Hamîdullah'ın maddelemesine göre 16. maddeye kadar yahudilerden hiç bahsedilmemiş, 16. maddede yahudilerin de bu vesikaya girebilmelerine kapı aralanmış (md. 16: "Bize tâbi olan yahudilere de, zulmedilmeksizin ve kendilerine karşı yardımlaşılmaksızın, yardım edilecek, iyi davranılacaktır") ve 24. maddeden itibaren yahudilere ait hükümler sıralanmıştır. Buna göre vesikanın ilk maddesinin "Bu belge Kureyşliler ile Yesrib ehli arasındadır" şeklinde olmalıdır. Bu cümlenin devamı (Arapça metinde 've men tebiahüm' ile başlayan kısım) muhtemelen muvâdaanın ilk muâhede metnine katılmasından sonra bütünlüğü sağlamak düşüncesiyle ilâve edilmiştir. Bu kısım ilk başta söylenmiş bile

olsa yukarıda söylenen hususla çelişmez. Çünkü maddenin tercümesi şöyle yapılabilir: "Bu belge, nebî Muhammed tarafından, Kureyşli müminler ve müslimler ile Yesribliler ve onlara tâbi olup katılan ve onlarla birlikte cihad edenler arasında olmak üzere düzenlenmiştir". Bu yaklaşım doğru ise bundan sonraki maddede müslümanlarla yahudilerin bir ümmet oluşturduğu şeklindeki izlenim de ortadan kalkar ve madde rahatlıkla "Bunlar (muhacir ve ensar) diğer insanlardan ayrı bir ümmettir" şeklinde anlaşılabilir. Bu madde ile kabile ruhu yerine millet ve ümmet bilincinin geçirilmiş olduğu vurgulanmaktadır.

Yahudilerin sözleşmeye taraf olup olmadıkları değerlendirilirken gözden uzak tutulmaması gereken bir husus da ilerleyen yıllarda yahudilere karşı takınılan tavır ve onların Hz. Peygamber zamanından sonraki durumlarıdır. Bu iki husus üzerinde dikkatle düşünüldüğünde, başlangıçta yahudilerin vesikaya taraf oldukları var sayılsa bile, bu takdirde vesikanın bir geçici ara dönem siyasî sözleşmesi olduğu sonucuna ulaşılabilir. Bu anlaşmayla Resûlullah başkanlığında Medine toplumu arasında belli ölçülerde bir bütünleşme sağlanmış, daha da önemlisi ortak düşmanları sayılabilecek Mekkeliler'e karşı bir ittifak oluşmuştur. Bu husus vesikanın ilgili maddelerinde dile getirilmektedir.

Burada vesikanın bütün maddeleri üzerinde ayrıntılı olarak durma imkânı yoktur. Şu kadarı söylenebilir ki, imza koyan tarafların etnik ve dinî kimlikleri bir yana bu vesika din ve vicdan hürriyeti açısından son derece önemli bir siyasî ve hukukî belgedir. Vesikada yahudilerin canları ve malları yanında dinlerini yaşama hürriyetlerini teminat altına alan madde, esasen Kur'an'ın doğrudan öngördüğü bir hükmün uygulamaya geçirilmesinden ibarettir. Kur'an'ın genel ilkeleri, topluma, toplumsal organizasyona zarar vermediği sürece farklı dinden insanların kendi dinlerini yaşayış hürriyetlerinin teminat altında olduğunu öngörür. Bu konuya değinen bazı âyetler şunlardır: *"Eğer rabbin dileseydi yeryüzündekilerin hepsi iman ederdi; böyle iken sen hepsi mümin olsunlar diye insanları zorlayıp duracak mısın?"* (Yûnus 10/99), *"Dinde zorlama yoktur"* (el-Bakara 2/256). Dolayısıyla Medine sözleşmesinin önemi Kur'an'da vazedilen ilkeleri uygulamaya aktarması noktasında ortaya çıkmaktadır. Kur'an'ın ilk açıklayıcısı olan Hz. Peygamber bu suretle Kur'an'daki ilkeleri mevcut şartları dikkate alarak uygulamaya koymuş olmaktadır.

Resûlullah'ın Medine'ye hicretini takip eden günlerde kaleme alınan ve onun siyasî ve idarî otoritesi altında konfederasyon şeklinde oluşturulan

Medine şehir devletindeki müslim, müşrik ve yahudi toplulukların birbiriyle ve yabancılarla olan münasebetlerini, bu toplulukların temel hak ve görevlerini belli esaslara bağlayan Medine sözleşmesi, farklı din mensuplarının bir arada yaşamasına imkân vermesi ve anayasa hukuku alanındaki ilk yazılı sözleşme örneklerinden biri olması yönüyle her zaman için önem taşıyan tarihî bir vesikadır. Bununla birlikte Medine sözleşmesini tarihî ve tabii kimliğinden soyutlayıp modern toplumlarda çok hukukluluğun geleneksel kökleri ve dinî gerekçesi olarak takdim etmek de doğru olmaz. Çünkü kamu düzenini oluşturan kurallar herkese aynı şekilde istisnasız uygulanır. Kamu düzeninden sayılmayan tamamlayıcı kuralların ise tarafların irade serbestisine bırakılması ve aslî ibâha ilkesine göre işlem görmesi esastır. Ancak milletleşme ve hukuk birliğinin oluşum sürecinde uygulanabilirlik şansına ve toplumsal yarara sahip bulunmayan çok hukukluluk tezinin günümüzde demokratik bir talep olarak gündeme gelmesi, hukuk birliğinin ve tek hukuklu sistemin yasa despotizmine ve çoğunluk diktatöryasına kaçmasını önlemede ve demokratik hukuk devletinin gerçekleşmesinde olumlu bir katkı sağlayabilir.

c) Peygamber Sonrası Dönem

Hz. Peygamber'in siyasî ve teşriî otoritesi, gerek sağlığında gerekse ölümünden sonra tartışılmamış, fakat bu iki fonksiyonun sonrakiler açısından değeri ve bunların ne şekilde ve kimler tarafından devam ettirilebileceği hususu çeşitli teorik ve pratik görüş farklılıklarına yol açmıştır.

Hz. Peygamber ölünce, daha Resûlullah'ın cenazesi kaldırılmadan insanlar Benî Sakīfe gölgeliğinde toplanarak ümmetin işlerini yürütmek üzere Resûl-i Ekrem'in yerine kimin geçeceğini tartışmaya başlamıştır. Hz. Peygamber'in hâtırasına saygısızlık olarak değerlendirilmesi mümkün olan bu tutum, Araplar'ın kabilecilik damarlarını bilenler için şaşırtıcı değildir. Hatta kabilecilik ruhunun hortlaması endişesi göz önüne alınınca, Resûlullah'ın yerine geçecek yöneticiyi belirleme işinin cenazenin kaldırılmasından daha öncelikli olduğu bile söylenebilir.

Medineli ensar yöneticinin kendilerinden olmasını isterken, Mekkeli muhacirler kendilerinden (Kureyş) olmasını istiyordu. Bu arada kendisi tarafından belirgin bir şekilde öne sürülmemekle birlikte, Hz. Peygamber'e olan akrabalığı nedeniyle Hz. Ali'nin bir beklenti içinde olduğu da kaydedilmelidir. Esasen bu üç tutumun, daha sonra hilâfet meselesinde su yüzüne çıkacak olan eğilimlerin de nüvesini teşkil ettiği söylenebilir.

Benî Sakîfe'de yapılan uzun tartışmalardan sonra Hz. Ebû Bekir'in yönetici olmasına karar verilerek ona biat edildi ve kendisine "halîfetü Resûlillah" (Allah elçisinin halifesi) sıfatı atfedildi. Halife kelimesinin ümmet tarafından önerildiğine ve siyasal iktidarı elinde tutan kişiyi ifade etmek için ilk defa kullanılmış olduğuna dikkat edilmelidir.

Hz. Ebû Bekir ölmeden önce Hz. Ömer'i kendi yerine geçirmiş (istihlâf) ve ümmet itiraz etmeden Hz. Ömer'e biat etmiştir. Hz. Ebû Bekir'in bu uygulamasının "atama" mı yoksa "aday gösterme" mi olduğu konusunda farklı görüşler bulunmaktadır.

Hz. Ömer ölmeden önce kendinden sonraki halifenin seçimini altı kişilik bir heyete bırakmıştır. Bu heyet yaptıkları kamuoyu araştırması ve çeşitli değerlendirmeler sonunda içlerinden Osman b. Affân'ın halife olmasına karar vermiştir.

Hz. Ali'nin halifeliğe geçişi ise önceki üçü gibi ümmetin tamamının veya çoğunluğunun ittifakı ile olmamıştır. Hz. Ali, Talha ile Zübeyr'in biatlarını almışsa da Sa'd b. Ebû Vakkās ve daha birçok önde gelen sahâbî ona biat etmemiştir. Civar şehirlerdeki halk arasında da farklı temayüller vardı. Hz. Osman kuşatma altında iken bayram namazını kıldırması, Hz. Osman'ın cenazesiyle ilgilenmemesi, âsilerin vali değişikliği gibi bazı taleplerini yerine getirmesi gibi tutumları sebebiyle hakkında bazı endişeler uyanmış, hatta Talha ve Zübeyr de yanından ayrılarak Hz. Âişe ile beraber Basra'ya gitmişlerdir. Rızâ yoluyla ittifak, barış ve asayiş sağlanamayınca Hz. Ali kılıca başvurdu ve bilinen Cemel ve Sıffîn vak'aları meydana geldi.

İlk dört halifenin yönetimin başına geçiş şekline ilişkin olarak yaygın kanaate göre Hz. Ebû Bekir genel şûra yoluyla yani ehl-i hal ve'l-akdin büyük çoğunluğunun oyuyla seçilmiş, Hz. Ömer atama (velâyet-i ahd) yoluyla başa gelmiş, Hz. Osman ise özel şûra yani evvelki halifenin belirlediği birkaç kişinin seçmesiyle halife olmuş, sonra hepsine biat edilmiştir.

Muâviye'nin yönetimi ele geçirmesi ise ilk dört halifenin yönetime geliş tarzından farklıdır. Çoğunlukla belirtildiğine göre, Muâviye tagallüp ve hakk-ı seyf (kılıç hakkı) yoluyla yönetimi ele geçirmiştir. Tagallüp ve kılıç hakkı, kimin halife olacağının netleşmemesi durumunda, halife adaylarından birinin kılıç zoruyla başa geçip, insanların gönüllü-gönülsüz biatlarını alması anlamındadır.

Muâviye'den sonra yönetim, veraset yoluyla intikal etmeye başlamıştır. İlk uygulamalarda hilâfetin veraset yoluyla devamı konusu gündeme gelmemiştir.

Gerçi Hz. Ömer'in, halifeyi belirlemek üzere oluşturduğu özel şûra heyetine oğlu Abdullah'ı halife seçmemeleri ikazında bulunması devlet başkanlığının verasetle devamına olumsuz bir bakış olarak, öte yandan Hz. Ali'nin, Hz. Peygamber'in vefatı sıralarındaki beklentisi ve kendisi ölüm döşeğinde olduğu sırada oğlu Hasan'a biat etmelerini isteyip istemediği sorusuna cevaben "Bu husus, benim emredeceğim veya yasaklayacağım bir husus değildir" diyerek onların tercihine bırakması yönetimin veraset yoluyla devamına sıcak bakış olarak değerlendirilebilir. Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekir'e söylediği "Akrabalığımız sebebiyle bu işte bizim de bir hakkımız bulunduğunu sanmıştık" serzenişinde bulunması da Hz. Ali'nin böyle bir eğilim taşıdığını desteklemektedir. Fakat bunlar şahsî kanaatlerden ibarettir.

Muâviye ile birlikte hilâfet (devlet başkanlığı), ilk dört halifede görüldüğünden farklı olarak veraset yoluyla el değiştirir olmuştur. O, Mugîre b. Şu'be'nin teşvikiyle sağlığında oğlu Yezîd'i veliaht tayin etmiştir. Kimi rivayetlere göre Muâviye saltanat merkezi olan Şam'da bu maksadı teminat altına aldıktan sonra, zâhiren haccetmek, gerçekte ise oğlu Yezîd için Mekke ve Medine halkından biat almak için oralara gitmiş ve hac merasimini ifa ettikten sonra bu halkı Yezîd'e biat etmeye çağırmıştır. Başta İbnü'z-Zübeyr olmak üzere birçok kişinin itiraz ve tenkidiyle karşılaştığı da zikredilmektedir. Bütün kaynaklar hilâfetin saltanata dönüşmesinin Muâviye ile başladığını kaydeder. Gerçekten de Muâviye'nin bu tutumu, Araplar arasında İslâm öncesi döneme dönüş niteliğinde bir saltanat uygulamasının da başlangıcını teşkil etmiştir.

Yezîd'in ölümünden sonra, Şam ve diğer bölgelerde Muâviye b. Yezîd'e ve bunun birkaç ay sonra ölmesi üzerine Mervân'a biat edilmişken, Yezîd'in ölüm haberini alır almaz İbnü'z-Zübeyr'in Mekke'de hilâfet iddia etmesi ve Mekke halkının biatını alması, kimi yazarlar tarafından hilâfet ve saltanatın ayrışması olarak, kimileri tarafından da Mervân'ın hilâfetinin sahih olmadığı şeklinde değerlendirilmiştir.

Muâviye'den sonra gelen halifeler hep bu yolu uyguladılar. Sadece Ömer b. Abdülazîz'in böyle davranmak yerine Hz. Ebû Bekir'in torunu Kāsım b. Muhammed'i veliaht tayin etmek istediği, fakat çeşitli baskılar sebebiyle bunu başaramadığı bilinmektedir.

Yönetimin Emevîler'den Abbâsîler'e geçişi, kimi Batılı yazarlar tarafından Arap krallığından dinî krallığa geçiş olarak değerlendirilmiştir. Abbâsîler'de de verasete dayalı saltanat geleneği devam etmiştir. Me'mûn'un, Hz. Ali soyundan gelen Ca'fer es-Sâdık'ın oğlu Mûsâ el-Kâzım'ın oğlu Ali Rızâ'yı

veliaht yapma düşüncesi de fiile dönüşememiştir. Osmanlılar'da da aynı gelenek sürmüş ve babadan oğula geçen saltanatla birlikte Yavuz Sultan Selim'den sonra hilâfet de babadan oğula geçmiştir.

İlk dört halife döneminde henüz dinî otorite-dünyevî otorite ayırımı yoktur. Halifeler din ve siyaset konusunda aynı anda otoritedirler. Fakat Muâviye ile birlikte siyasal otoritenin din işlerinden ayrı tutulması gibi bir temayülün başladığı görülür. Muâviye daha ilk hutbesinde "Din işlerinizi bildiğiniz gibi düzenleyin, ama siyaseti bize bırakın" anlamında sözler söylemesi (bk. Kādî en-Nu'mân, *İhtilâfü Usûli'l-mezâhib*, s. 32-35) belli belirsiz şekilde bu iki alan arasındaki ayırıma işaret etmektedir. Muâviye'nin bu tutumunu izah sadedinde birçok sebep öne sürülebilir. Fakat şurası bir gerçek ki, siyaset ve din ayırımı konusunda artık bir yola girilmiştir ve bu yolun devamında hilâfetin gitgide saltanattan ayrılarak sembolik bir makam haline dönüştüğü oldukça açık bir şekilde görülecektir.

Büveyh'in müslüman olup Şiîliği benimseyen Ahmed, Ali ve Hasan isimlerindeki üç oğlunun çeşitli müslüman devletlerin ordularında yer almaya başlayıp kendi bölgelerinde beylikler kurmaları ve İran ve Irak'taki siyasal olaylara karışmaya başlamaları hilâfet makamının siyasal gücünün azalmasının başlangıcı olacaktır. Büveyh'in oğlu Ahmed'in 334 (945) yılında karışıklıklığın hüküm sürdüğü Bağdat'a girmesinden itibaren siyasal otoritenin halifeden bunlara geçmeye başladığı görülmektedir. Abbâsî Halifesi Müstekfî-Billâh Ahmed'i emîrü'l-ümerâ tayin ederek ona "Muizzüddevle", diğer kardeş Ali'ye "İmâdüddevle" ve üçüncü kardeş Hasan'a "Rüknüddevle" lakaplarını vermiştir. Ahmed'in bu olaydan bir müddet sonra Halife Müstekfî-Billâh'ın gözlerine mil çektirerek yerine Mutî'-Lillâh'ı geçirmesiyle Bağdat Abbâsî halifeliğinin otoritesi sarsıldı ve yeni bir dönem başlamış oldu. Büveyhîler'in Bağdat'daki 110 yıllık hâkimiyeti Tuğrul Bey'in 447'de (1055) Abbâsî halifesinin daveti üzerine Bağdat'a girip âsileri cezalandırması ve Büveyhî lider el-melikü'r-rahîm lakaplı Hüsrev Fîruz'u hapse atmasıyla son buldu.

Abbâsîler döneminde Büveyhîler ve daha sonra Selçuklular'ın siyasal gücü ellerine almalarıyla, hükmen tek elde olan hilâfet ve hükümet (siyasal iktidar), fiilen ayrılmış oldu. Hilâfet ve siyasal otoritenin fiilî ayırımı Osmanlı Hükümdarı Yavuz Sultan Selim'e kadar sürecektir. Deylemîler ve Selçuklular'ın mağlûpları olan Bağdat Abbâsîleri ile Türkmen ve Çerkez melikleri döneminde Mısır Abbâsîleri saltanatsız hilâfet etmişlerdir. İlhanlılar ve Timur soyundan Tatar melikleri ise hilâfetsiz saltanat etmişlerdir.

Hülâgû'nun Bağdat'ı ele geçirmesi ve Halife Müsta'sım-Billâh'ın öldürülmesiyle Abbâsî hilâfeti tarihe karıştı (656/1258). Bu olaydan 659 (1261) yılına kadar hilâfet makamı üç sene boyunca münhal kaldı. Bağdat'taki katliamdan kurtulup 659 (1261) yılında Mısır'a iltica eden otuz altıncı halife ez-Zâhir'in oğlu ve otuz yedinci halife el-Müstansır'ın kardeşi ve son halife Müsta'sım'ın amcası olan Ahmed Ebü'l-Kāsım el-Abbâsî orada hükümet etmekte olan Türk kölemen sultanlarından Bundukdârî diye meşhur el-Melikü'z-Zâhir Rükneddin Baybars tarafından büyük bir merasimle Müstansır-Billâh lakabıyla 9 Receb 659'da (9 Haziran 1261) hilâfet makamına oturtulmuş ve 13 Receb 659'da (13 Haziran 1261) adına sikke basılmıştır. Sultan Baybars bazı siyasî sebeplerden dolayı Halife el-Müstansır'ı bir miktar askerle Irak'a sevkettiyse de daha yolda Moğollar'ın hücumuna mâruz kalarak 660 (1262) senesi içinde hezimete uğramış ve kaybolup gitmiştir. Yerine yine Abbâsî soyundan olduğunu iddia eden Ebü'l-Abbas Ahmed namında biri Hâkim Biemrillâh lakabıyla aynı sene halifelik makamına oturtuldu. Bütün Mısır Abbâsî halifeleri bunun soyundan gelirler. Mısır'da Çerkez melikler zamanında Halife Müstain-Billâh 815 (1412) senesinde vuku bulan ihtilâlden sonra ümerâ tarafından Mısır sultanlığına getirilmiş ve bu suretle hilâfet bir defa daha dünyevî saltanatla birleşir gibi olmuşsa da aynı yıl sultanlıktan ve 817 (1414) senesinde halifelikten hal' edilmiştir.

Fakat hilâfetin bu defaki durumu önceki dönemlerden oldukça farklıydı. Halifeler hükümet işlerine hiç müdahale etmiyorlardı. Ara sıra isimleri sultanın ismiyle birlikte hutbede okunuyor ve sikkelerde zikrediliyordu. Saltanat Mısır Kölemenleri'nin elinde bulunduğu cihetle halifenin vazifesi tekke şeyhliğine dönüşmüş ve hükümet makamına geçen sultanlara "Saltanat görevini sana verdik" (velleynâke's-saltana) diyerek kılıç kuşatıp menşur vermekten ibaret kalmıştır. Suriyeli büyük Hanbelî hukukçulardan İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Kur'an ve Sünnet naslarına itibar edilmediğini anlatmak üzere yaptığı "Günümüzde naslar, tıpkı adlarına hutbe okunan ve sikke basılan fakat hiçbir etki, yetki ve nüfuzları olmayan halifeler konumuna indirgenmiştir" (bk. *İctimâ'u'l-cüyûşi'l-İslâmiyye*, s. 42) şeklindeki benzetmesi, aynı zamanda halifelerin o dönemdeki konumlarına da ışık tutmaktadır.

923 (1517) yılında halifelik Abbâsîler'den Osmanlılar'a intikal etmiş ve böylelikle hilâfet ve saltanat bir defa daha birleşmiştir.

Yavuz Sultan Selim'in hilâfete hak sahibi olduğuna dair öne sürülen birçok gerekçeden birisi "kılıç hakkı"dır. Kılıç hakkı, kendisine rakip duramayacak ölçüde taraftar ve askere sahip olmak ve diğerlerine galebe çalacak

durumda olmak demektir. Bu güç sayesinde hilâfet makamına gelmek daha önce de ifade edildiği gibi, âlimler tarafından çeşitli gerekçelerle ve şartlarla câiz görülmüştür. O dönemde Yavuz bu güç ve nüfuza sahiptir.

Diğer bir gerekçe ise önde gelen Ezher ulemâsı ile Türk ulemâsından oluşan bir meclisin Yavuz Sultan Selim'in halifeliğini onamasıdır ki nakledildiğine göre bu âlimler hilâfet kılıcını kendi elleriyle Yavuz'a kuşatmışlardır. Halifeye kılıç kuşatma töreni bir gelenek olarak Osmanlı'nın sonuna kadar devam etmiştir. Ayrıca bazı yakın akrabaları, birtakım âlimler, kadılar ve idareciler ile birlikte İstanbul'a getirilen son Mısır Abbâsî halifesi el-Mütevekkil'in Yavuz'u hilâfete aday gösterdiği ve o yönde vasiyette bulunduğu da zikredilmektedir. Osmanlı Devleti'nin resmî salnâmelerinde Osmanlı hilâfetinin meşrûluğunu ispat sadedinde ilâhî iradenin tecellisi, ecdattan tevarüs etme, devlet adamlarının, ulemâ ve halkın tasvip ve biatı gibi gerekçeler de zikredilir. Ancak halifenin Kureyş'ten gelmesi şartından söz edilmez. Bütün bu gerekçelerin netice itibariyle, hilâfetin el değiştirmesini haklı göstermeye yönelik olduğu açıktır. Fakat hilâfete ve Osmanlı padişahlarının halifeliğine ilişkin bu tür tartışmaların ortaya çıkışının, Osmanlı'da siyasal otoritenin çeşitli nedenlerle zayıfladığı, toplumsal değişimin sancılarının çekildiği dönemlere, yaklaşık olarak XVIII. yüzyıl başlarına rastladığı bilinmektedir. Bu nokta, Batı'nın siyasal tarihinde dünyevî-siyasal otoritenin zayıflamasıyla kilisenin bir dinî otorite olarak ortaya çıkışı arasındaki bağımlılık ilişkisini çağrıştırmaktadır.

XIX. yüzyılda İslâm dünyasının, tevarüs edilen siyasal idelerle, içinde yaşadıkları siyasal gerçeklik arasında uygun bir ilişki kurmakta ve bunları uzlaştırmakta ne ölçüde başarılı olduğu tartışma götüren bir husus olmakla birlikte bu yüzyıldan itibaren müslüman toplumların anayasal hükümete geçiş çabaları görülmektedir. Bir müslüman ülkede anayasa ilânı ilk defa 1861'de Tunus'ta gerçekleşti. Osmanlı'da l876'dan itibaren meşrutî sisteme geçildi ve buna uygun anayasalar benimsendi. Uzun bir aradan sonra diğer İslâm ülkelerinde anayasalar oluşturuldu. II. Dünya Savaşı'ndan sonra kurulan yeni devletlerin hemen hepsi Avrupalı modellerinde olduğu gibi temsilî kurumlar getiren ve hükümdarın egemenliğini sınırlayan anayasalar benimsemişlerdir.

Son yüzyıl içinde İslâm ülkelerinde meşrutî yönetimlerin kurulması ve yasama meclislerinin oluşmasıyla birlikte müslüman düşünürlerin de parlamenter sistemin meşruiyetine çeşitli dinî ve kültürel dayanaklar aramaya başladığı ve bu yönde bir kamuoyu oluşumunun hedeflendiği görülür. Müs-

lüman meşrutiyetçiler ilk andan itibaren bu yeni çözüm önerileri için İslâm hukuku ve geleneğinde temeller aramaya koyuldular. Kitap ve Sünnet'le çizilen hukukun ana ilkeleriyle sınırlı otorite ve sınırlı itaati savunan klasik doktrin yanında, adaletle hükmetmenin temel hedef olup şûranın da adaleti sağlayıcı bir unsur olduğu hususu meşrutiyetçiliği desteklemek için hep kullanılmıştır. Padişah bile Meclis-i Meb'ûsan'da yaptığı 14 Aralık 1909 tarihli nutkunda "Meşrutiyet ve meşveret, şer'-i şerîfin ve akıl, mantık ve naklin emrettiği bir tarîk-i necât ve selâmettir" demiştir. M. Reşîd Rızâ ise, bu yolda, "ehl-i hal ve'l-akd" kavramının veya icmâ teorisinin işlerlik kazanacağını savunmuş, bu değişime en geç ayak uydurması beklenen Şiî anlayışta bile parlamento sisteminin "mâsum beşerî güç" olup esasen mâsum imamın temsil ettiği ilâhî gücün yerini kısmen tutacağı ileri sürülmeye başlanmıştır (bk. Vecih Kevserânî, *Osmanlı ve Safevîler'de Din-Devlet İlişkisi*, [çev. M. Canyürek], s. 220).

1. Hilâfetin Kaldırılması

Osmanlılar'a geçen ve saltanatla birlikte kullanılan hilâfet, Millî Mücadele sonrasında Büyük Millet Meclisi'nin 1 Kasım 1922'de saltanatı lağvedip hilâfeti de dinî muhtevalı bir kurum olarak bırakmasıyla bir defa daha saltanattan ayrılmış oldu. Meclisin 19 Kasım 1922 tarihli oturumunda son Osmanlı padişahı ve halifesi Vahdeddin'in veliahdı Abdülmecid Efendi halife seçildi.

Ziya Gökalp'in hilâfetin ilgasından önceki merhalede hilâfete ilişkin değerlendirmesi şöyledir: "İstinatgâhı Türkiye Büyük Millet Meclisi olan hilâfet makamı, müslümanlar arasında bir makām-ı muallâdır… Yeryüzünde bir hilâfet makamı bulunmazsa İslâm âlemi kendisini imâmesiz kalmış bir tesbih gibi dağılmış, perişan görür… Halifeyi kendi içinden doğuracak milletin mutlaka kuvvetli bir orduya ve tam bir istiklâle mâlik olan mücahid bir İslâm milleti olması lâzımdır. Birçok asırlardan beri bu şartları haiz olan millet Türk milleti olduğu gibi şu anda da yine Türk milletidir. Buna binaen Türkiye Büyük Millet Meclisi bizzat halife hazretlerini seçerek kendisini bu muazzez ve muhterem makama istinatgâh yapmıştır" (*Doğru Yol*, s. 11).

Çok geçmeden hilâfet makamının devamına lüzum olmadığına yine Büyük Millet Meclisi'nce kanaat getirilerek 3 Mart 1924 tarihinde kabul edilen kanunla hilâfet ilga edildi. Kanunun 1. maddesi şudur: "Halife hal' edilmiştir. Hilâfet, hükümet ve cumhuriyet mâna ve mefhumunda esasen mündemiç olduğundan makām-ı hilâfet mülgādır".

İzmir mebusu Seyyid Bey, 3 Mart 1340 (1924) tarihinde mecliste hilâfetin kaldırılması tartışılırken bu konuda daha önce çalışma yaptığını ve bir de kitap yazdığını belirterek hilâfetin kaldırılması lehinde bir konuşma yapmış ve bu konuşmada hilâfetin dinî bir kurum olmadığını, bir yönetim işi olduğunu savunmuştur. Hilâfetin kaldırılması karşısındaki muhalefeti büyük ölçüde kıran bu tarihî konuşmasında Seyyid Bey özetle şunları söylemiştir:

"Hilâfet hükümet demektir. Doğrudan doğruya millet işidir, zamanın gerektirdiklerine tâbidir. Onun içindir ki Hz. Peygamber efendimiz vefat ettikleri zaman ashâb-ı kirâm hazretlerine hilâfet meselesini açıklamamışlardı. Asıl dinî kanun olan Kur'ân-ı Kerîm'e müracaat edilirse görülür ki İslâm hilâfeti hakkında hiçbir âyet-i kerîme yoktur. Kur'ân-ı Kerîm hükümet ve memleketin idaresi konusunda bize iki düstur gösteriyor: Birisi bugün medeniyet âleminde yürürlükte olan meşveret (şûra) kaidesidir ki bunu Kur'an 1300 sene önce ortaya koymuştur. O da *"Onların işleri kendi aralarındaki şûra iledir"* (eş-Şûra 42/38) düsturudur. Gerçi bu âyet-i celîle Medine halkı hakkında nâzil olmuştur. Medineliler kendi ortak işlerini, memleketlerine ait olan işleri kendi aralarında meşveretle görüşür ve hallederlermiş. Hz. Kur'an onların bu halini güzel buluyor ve methediyor. Demek ki memleket idaresi hususunda meşveret usulü Allah'ın takdirine mazhar olan güzel bir usuldür. Kur'an'da zikredilen ikinci düstur da ülü'l-emre (devlet başkanı) itaattir. Kur'ân-ı Kerîm'de, *"Allah'a, Peygamber'e ve içinizden emîr sahibi olanlara itaat ediniz"* (en-Nisâ 4/59) buyurulmaktadır. Her ne kadar emanetleri yani memuriyetleri, hükümetle ilgili vazifeleri ehline vermek, hak ve adalete riayet etmek gibi hususlarda âyetler varsa da bunlar doğrudan doğruya idare tarzı ile ilgili değildir, bu konu ile ikinci dereceden ilgilidirler.

Önceden de söylediğim gibi hilâfet meselesi dinî olmaktan çok dünya ile ilgili ve siyasî bir meseledir. Doğrudan doğruya milletin kendi işidir. Onun için, tırnak kesmek gibi basit ayrıntılara bile değinen dinî naslarda bu mesele hakkında tafsilât yoktur. Halife nasıl tayin edilir, hilâfetin şartları nelerdir, her hâlükârda ve her zamanda halife tayin etmek millet üzerine vâcip midir? gibi meseleler hakkında ne Kur'ân-ı Kerîm'de ne de hadislerde bir açıklık yoktur. Bunun sebebi şudur: Hilâfet meselesi öyle zannedildiği gibi esas dinî meselelerden değildir, siyasî bir meseledir. Zamana, örf ve âdete göre değişir, zamanın gerektirdiği şeylere tâbidir. Onun için Hz. Peygamber efendimiz, hilâfet meseleleri hakkında susmayı tercih etmiştir. Bununla beraber hilâfet hakkında hiç de hadîs-i şerif yok değildir, vardır. Fakat bu konudaki hadisleri; *"İmamlar Kureyş'ten olur"*, *"Aynı zamanda iki halifeye biat*

edildiği zaman, diğerini, yani ikincisini, -kim olursa olsun- öldürün" gibi iki üç hadisten ibarettir. Bunlar ise halifenin nasb ve tayin şeklini, hilâfetin şartları ile ilgili meseleleri çözmeye yeterli değildir.

Her ne kadar Şiîler Hz. Ali hakkında, bazı Sünnîler Ebû Bekir hakkında şer'î nas bulunduğunu iddia ediyorlarsa da bu iddialar doğru değildir. Zaten böyle bir nas olsaydı ashâb-ı kirâm kimin halife tayin edileceği konusunda kendi aralarında ihtilâf etmezdi. Öte yandan Hz. Peygamber'in vefatından sonra sırasıyla halife olan Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali'nin seçilme biçimleri birbirinden farklıdır. Hz. Peygamber'den sonraki ilk dört halife "Hulefâ-yi Râşidîn" diye nitelendirilmiştir ki bunların hilâfet müddetlerinin toplamı otuz seneden ibarettir. Hz. Peygamber'in bu konuda bir hadisleri vardır ki, burada bilinmesi lâzımdır ve dikkat çekicidir: *"Benden sonra hilâfet otuz senedir; ondan sonra ısırıcı saltanata dönüşür".*

Görülüyor ki sahâbîler de hilâfet meselesini açık bir şekilde izah etmemişlerdir. Demek oluyor ki ne Kur'ân-ı Kerîm'de ne hadislerde ne de sahâbîlerin sözlerinde hilâfet meselesi hakkında bizim aradığımız, öğrenmek istediğimiz meseleleri bize anlatacak açık ve kesin şekilde izah edecek bir şey yoktur.

Mezheplerin hilâfet meselesi konusundaki telakkilerine gelince, burada üç mezhep bir tarafa, bir mezhepte bir tarafa ayrılır. Mâlikî, Şâfiî, Hanbelî mezhepleri ittifak halinde hilâfetin şartlarında ağır davranırlar. Halife olacak kişinin müctehid derecesinde âlim olmasını, tam bir adaletle muttasıf bulunmasını ve herhalde Kureyş kabilesinden olmasını şart koşarlar. Hatta İmam Şâfiî, halife adaleti tam mânasıyla tatbik etme yolundan saptığı zaman kendiliğinden vazifeden düşer (azledilmiş olur), ayrıca düşürülmesi ve azledilmesini beklemez demektedir. Şâfiî mezhebinin genel görüşü de böyledir. Yalnız Hanefîler hilâfetin şartları hakkında biraz müsamahakâr davranırlar. Meselâ onlara göre halifenin müctehid olması şart değildir, âlim olması kâfidir. Yine onlar halife adaleti tam mânasıyla tatbikten saptığı zaman kendiliğinden vazifeden düşmüş olmaz, azledilmesi gerekir diyorlar. Bununla beraber bu dört mezhebin dördü de hilâfetin aslî şartlarında, meselâ halifenin âlim ve adaletli bir kişi olmasında ittifak ediyorlar. Âlim ve adaletli olmayan bir kişiye halife demiyorlar, melik ve sultan diyorlar.

Akaid kitapları incelendiğinde görülür ki Ehl-i sünnet âlimleri hilâfeti iki kısma ayırırlar. Birine gerçek hilâfet (hilâfet-i hakîkiyye), diğerine görünürde hilâfet (hilâfet-i sûriyye) diyorlar. Hilâfet-i sûriyyeye, hükmî hilâfet de (hilâfet-i hükmiyye) denir. Şimdi bu iki tür hilâfeti ayrı ayrı açıklamaya çalışalım.

Hilâfet-i hakîkiyye (gerçek hilâfet), hilâfet için gerekli şartları taşıyan ve milletin seçimi ve biatıyla gerçekleşen hilâfettir. İşte hakikî ve dinî mânada hilâfet buna denir. Biraz önce söylediğim *"Benden sonra hilâfet otuz senedir, ondan sonra ısırıcı saltanata dönüşür"* meâlindeki hadiste zikredilen hilâfetten maksat da bu hilâfet-i hakîkiyyedir. Hanefî âlimlerinin büyüklerinden olan Sadrüşşerîa, bu hakiki hilâfete hilâfet-i nübüvvet demektedir. Büyük Hanbelî müctehidlerinden İbn Teymiyye de aynı şekilde bu hakiki hilâfete, hilâfet-i nübüvvet demektedir. Nitekim bahsettiğimiz hadis başka bir rivayette *"Hilâfet-i nübüvvet otuz senedir..."* şeklinde rivayet edilmiştir.

Gerçek hilâfetin şartlarına gelecek olursak, bunlar on tanedir: Müslüman olmak, hür olmak, aklı başında ve bulûğ çağına ermiş olmak, erkek olmak, bedenen ve zihnen sıhhatli olmak, memleketin işlerini, milletin maslahatlarını yürütme ve korumada tedbir ve güzel bir siyaset sahibi olmak ve aynı zamanda halk üzerinde nüfuz ve idare gücüne sahip olmak, tam mânasıyla adaletli olmak, Kureyş kabilesinden olmak. İşte hilâfetin şartları bunlardır. Bunlardan biri eksik olursa hilâfet geçerli olmaz. Bu şartlardan başka bir de ilim şartı vardır. Yani halifenin âlim olması şarttır. Fakat bu ilim şartında İslâm âlimleri iki kısma ayrılırlar. Ehl-i sünnet âlimlerinin ekseriyetine göre halife olacak kişinin sıradan bir âlim olması yeterli değildir. Dinî konularda esas ve teferruat meselelerinde ictihad edebilecek derecede âlim olması şarttır. Fakat Hanefîler bu konuda müsamahakâr davranmışlar ve müctehid olmayı şart görmemişlerdir.

Halife tayin etmekten gaye zalimin zulmünü ortadan kaldırmaktır, yoksa insanlar üzerine zulmü musallat etmek değildir. Bunun içindir ki bütün İslâm âlimlerine göre zalim ve yolsuzluk yapan bir kişiyi halife seçmek câiz değildir. Ayrıca zulmetmeye başlayan bir halife de bütün âlimlerin ittifakıyla, vazifeden alınmaya müstehak olur. Hatta başta İmam Şâfiî olmak üzere ilk dönem Şâfiî âlimlerine göre halife millet tarafından azledilmemiş olsa bile kendiliğinden azledilmiş ve vazifeden ayrılmış kabul edilir. Hanefîler ise müslümanların birbirine düşmesi ve birbirlerini öldürmesi, ihtilâl gibi durumlar söz konusu değilse halifenin vazifeden alınması gerekir demişlerdir. Bazı âlimler, Hanefî fakihlerine göre adalet hilâfetin sıhhat şartlarından değildir. Öyleyse fâsık ve günahkâr bir kişinin hilâfeti mekruh olmakla beraber sahihtir demişlerse de bu doğru değildir, yanlıştır. Hanefî fakihleri de adaleti hilâfetin sıhhat şartlarından sayarlar. Onlara göre adalet, meliklik ve saltanatın sıhhat şartı değildir. Yani şimdi aşağıda zikredeceğim hilâfetin ikinci çeşidinin şartı değildir. Çünkü hilâfetin ikinci çeşidi hükümdarlıktan ve saltanattan

ibarettir. Bu ise seçim ve biat üzerine kurulmuş bir hilâfet değildir; kuvvet, kahır, galebe üzerine kurulmuştur. Bu noktada hilâfetle saltanatı birbirine karıştırmamak gerekir. Hakiki hilâfet başka, şeklen (görünürde) hilâfet, yani saltanat ve padişahlık yine başkadır.

İkinci çeşit hilâfete gelince; buna sûreten ve şeklen hilâfet demiştik. Bu çeşit hilâfet, sûreten ve zâhiren hilâfet şeklinde ise de gerçekte hilâfet değildir. Belki meliklik ve saltanattan, galebe ve sultadan ibarettir, padişahlıktır. Bu ya hilâfet şartlarını kendinde bulundurmamak veyahut kahır ve istilâ, zorlama ve galebe yoluyla elde edilir. Bütün Ehl-i sünnet âlimlerinin ittifak halinde açıkladıkları bir hakikattir ki Emevî ve Abbâsî halifelerinin halifelikleri bu ikinci çeşittendir. Çünkü bunların hilâfetleri milletin arzu ve seçimiyle meydana gelmemiş, kahır ve istilâ, zorlama ve galebe yoluyla elde edilmiştir. Gerek Emevî halifeleri ve gerekse Abbâsî halifeleri hakikatte halife değildirler, sultan ve padişahtırlar. Onlara halife denmesi insanlar arasında böyle bir örfün olmasındandır. Nitekim Zemahşerî gibi birçokları, Abbâsî ve Emevî halifeleri hakkında gāsıp ve mütegallibedirler, kendi kendilerine halife ismini takmışlardır gibi ifadeler kullanmışlardır. Hatta İbnü'l-Hümâm'ın belirttiğine göre, Hanefî mezhebinin ileri gelenlerinden bir kısmı Muâviye'ye bile halife demeyip, melik ve sultan demişlerdir. Osmanlı padişahları da hiçbir zaman Arap dünyasında halife olarak tanınmamışlar, hatta Osmanlı âlimleri bile padişahlarına halife dememişlerdir. O halde bu güçlükleri ve vuzuhsuzlukları kaldırmak için ne yapmalıdır. Bu hususta söylenecek söz şudur: Halifeliğin şartlarını taşıyan bir kişi bulunmadığı müddetçe halifenin tayin edilmesi ve seçilmesi önermesi de ortadan kalkar, vâcip olmaz. Burada gayet kuvvetli bir itiraz ortaya çıkar ve denilebilir ki, müslümanlar üzerine bir imam (halife) tayin etmek ve seçmek vâciptir. Bu konuda icmâ vardır. Buna ne cevap vereceksiniz? Bunun cevabını Allâme Adudüddin vermiştir: İmâmetin şartlarını kendinde toplayan bir kişi bulunmadığı müddetçe müslümanlar üzerine bir imam tayin etmek vâcip olmaz.

Fakat bundan "Hükümet kurmaya lüzum yoktur" mânası çıkmaz. Halifelik şartlarını taşıyan bir imam tayin etmek imkânsız olduğu zaman yine hükümet kurmak vâcip olur. Fakat artık ona hilâfet, hükümet başkanına da halife mânasına imam denmez ve bundan dolayı İslâm milleti günahkâr olmaz. Nitekim büyük Hanefî âlimlerden Sadrüşşerîa halifelik şartlarını saydıktan sonra, şartlarını taşıyan halifeliğin -hadîs-i şerifte açıklandığı gibi- otuz senede tamamlandığını, ondan sonra dünyevî başkanlık ve galebe

başkanlığından ibaret olan meliklik ve saltanatın kurulduğunu açıklıyor. Sonra da "Şu zikredilen hilâfet şartlarından zaruretlerin ortadan kaldırdığı şartlar düşmüştür. Bunun gibi zamanımızda, Kureyş'ten olma şartı da düşmüştür" diyor. Bu sözü söyledikten sonra *"Hepsi de Allah'ın rahmetinden koğulmuş olarak nerede ele geçirilirlerse yakalanırlar ve mutlaka öldürülürler"* (el-Ahzâb 33/61) âyetini iktibas ediyor. Bu suretle hilâfet şartlarını taşımayan melik ve sultanlara şiddetle hücum ediyor.

İşte bu izahlarımızdan gerçek hilâfetle şeklî hilâfetin neden ibaret olduğu tamamıyla anlaşılmıştır, sanırım. Gerçek hilâfet asıl hilâfettir ki, râşid halifelere mahsus idi, geldi geçti. Şeklî hilâfet ise râşid halifelerden sonra gelen halifelerin hilâfetidir ki kahreden sultanlıktan başka bir şey değildir ve dinen gayet kötülenmiştir.

Gerçek hilâfet râşid halifelerinki gibi olur. Halife diye de böyle zatlara denir. Günümüzde böyle halife bulmak mümkün müdür? Mümkün olmayınca halife aramanın mânası kalır mı? Sözlerimin başında da söylemiştim: Şerefli şeriat nazarında hilâfetten maksat hükümettir, bir adaletli hükümet kurmaktır. Kur'ân-ı Kerîm de hükümet işinde idare tarzı olmak üzere bize meşvereti (şûra) tavsiye ediyor, *"Onların işleri kendi aralarındaki şûraya dayanır"* diyor. Bizim de bugün mümkün olduğu kadar kurmaya çalıştığımız idare usulü ve tarzı meşverettir. Hükümeti meşveret esası üzerine kurmak istiyoruz. Bu idare usulü, ilâhî güzelliğe ve beğenmeye mazhar olduğu halde daha ne istiyoruz, başımızda heyûlâ gibi bir halife bulundurmanın ne mânası vardır?

İslâm'da öyle Hıristiyanlık'ta olduğu gibi ruhaniyet, yani ruhanî hükümet yoktur. Aynı şekilde İslâm'da ne dinî teşkilât, ne de idarî teşkilât yoktur. İslâm şeriatı dinî teşkilât kurmadığı gibi, idarî teşkilâtı da İslâm ümmetine bırakmıştır. İslâmiyet mukaddes olarak yalnız bir şeyi tanır ki o da haktır. Mukaddes olan yalnız haklardır.

Hilâfet bir çeşit vekâlettir. Milletle halife arasında akdedilmiş olan vekâletten başka bir şey değildir. Millet müvekkil, halife onun vekilidir. Halife seçmek ve ona biat etmek demek vekâlet akdini icap etmek demektir. Hilâfet şer'î mahiyeti itibariyle hükümet demektir. Bilirsiniz ki Hz. Peygamber bir taraftan şer'î hükümleri ortaya koyar, diğer taraftan da bizzat o hükümleri icra ederdi. Etrafa valiler, kadılar, kumandanlar tayin ederdi ve harplerde bizzat başkumandanlık vazifesini yerine getirirdi. Hatta pek iyi bilirsiniz ki Uhud Harbi'nde yanağından yaralanmıştı. Bu durumlar ise hükümetin icrası demektir. Fakat gerek Asr-ı saâdet'te ve gerek sonraları hükümet

tabiri ıstılah olarak kullanılmamıştır. Hükümet kelimesi lugatta hâkim olmak, emretmek ve yasaklamak, tahakküm etmek demektir. Şeriat açısından pek makbul bir şey değildir. Onun için o vakitler hükümet tabiri kullanılmamış, onun yerine hilâfet tabiri kullanılmıştır.

Büyük Hanefî âlimlerinden İbnü'l-Hümâm imâmeti, yani hilâfeti, müslümanlar üzerinde kamu tasarrufuna (tasarruf-ı âmme) hak kazanmaktır diye tarif etmiştir. İşte hilâfetin fıkıh açısından tarifi budur. Akaid ilmi kitaplarında hilâfet, daha doğrusu imâmet başka şekilde tarif edilir. Bu tariflerden biri din ve dünya işlerinde Hz. Peygamber'den halef olarak müslümanlar üzerinde reisliktir şeklindedir. İbn Hümâm büyük fakih olduğundan imâmeti fıkıh ve hukuk açısından tarif etmek istememiş, onun için imâmet, müslümanlar üzerine kamu tasarrufuna hak kazanmaktır demiştir. İmâmetin en güzel ve en doğru tarifi budur. Kamu tasarrufuna hak kazanmaktır diyor. Kamu tasarrufu demek, bütün müslümanlara şamil olmak üzere onların umumi ve ortak işlerinde tasarrufta bulunmak demektir. Buna fıkıh dilinde yani İslâm hukuku ıstılahında kamu velâyeti (velâyet-i âmme) denir.

İbn Hümâm'ın yukarıdaki tarifinden anlaşılmıştır ki, halife olmak demek kamu tasarrufuna hak kazanmak demektir. Bu ise doğrudan doğruya milletin kendi işidir, milletin kendi hakkıdır. Millet bu hakkı başkasına vermedikçe hiçbir kimse o hakka mâlik olamaz. İşte bu esasa dayanarak İslâm fakihleri yani İslâm hukukçuları, hilâfet, milletle halife arasında akdedilmiş bir vekâlettir derler ve bu konuda tamamen vekâlet kaidesinin hükümlerini tatbik ederler.

Hilâfet vekâlet türünden olduğundan, halife seçim ve biat sırasında müvekkil olan millet tarafından ileri sürülen kayıt ve şarta uymaya mecburdur. Millet kendi kamu velâyetini yani kamu işlerinde kamu tasarrufu salâhiyetini halifeye mutlak surette bahşetmiş ise halifenin bu çeşit mutlak halifeliği, mutlak hükümet demek olur; râşid halifelerin hilâfeti gibi. Yok eğer millet biat sırasında halifenin hilâfetini yani kamu velâyetini bazı kayıt ve şartlara tâbi tutmuşsa o zaman bu tür hilâfet de meşrû hükümet demek olur, Osmanlı meşrutiyetinde olduğu gibi. Bunun her ikisi de câiz olduğu gibi milletin kendi kamu işlerinde tasarruf hakkı bahşetmemesi de esas itibariyle câiz olmak lâzım gelir. Millet, kendi işimi kendim göreceğim, artık ben rüşde ulaştım, kendi ortak işlerimde kendim tasarruf etmek için gereken ehliyet ve belgeye de sahibim, dolayısıyla kamu tasarrufu hakkını artık kimseye vermeyeceğim diyecek olursa ona ne denilebilir? İşte şimdi biz de böyle yapmak istiyoruz. Buna fıkıh ve hukuk itibariyle hiçbir engel yoktur. Yeter ki

millet gerçekten rüşde ulaşmış olsun. Ve bu konuda olması gereken siyasî ve içtimaî terbiyeye sahip bulunsun. Kur'ân-ı Kerîm'de *"Müslümanların işi kendi aralarında meşveretle görülür"* dendiği için buna şer'î müsaade bulunduğunu bildiriyor. Zamanımızda birçok devlet de kendilerini bu şekilde idare ediyor. Maksat memleket ve milleti adaletli bir şekilde güzelce idare etmektir. Yoksa hükümetin şekli değildir.

Kamu velâyetinin mânası budur. Memleketin her tarafını, bütün fertleri ve cümle kamu işlerini içine alır. O halde halifenin, imamın, hükümetin veya sultanın emirleri, tasarrufları nasıl geçerli oluyor? İşte seçim ve biat onun için şarttır. Halifeyi seçmek, imam denilen kişiyi seçmek, hatta mebusları seçmek onun için şarttır. İslâm hukukçuları, "Halife milletin vekilidir" derler. Çünkü millet kamu velâyetini ona devretmiştir. Seçim yoluyla devretmiştir. Millet onu seçmeseydi, o kamu velâyetine sahip olamazdı. Onun için millet o kamu velâyetinin sahibidir ve aslıdır.

Millet dilerse halifeyi mutlak şekilde seçer, onun hiçbir tasarrufunu kayıt altına almaz (hükûmet-i mutlaka), dilerse halifenin tasarruflarını bazı kayıt ve şartlara tâbi tutar (hükûmet-i mukayyede). İşte meşrutî hükümet denilen hükümet bu tür bir hükümettir. Millet hiçbir kişiye vekâlet vermez. Yani bir halife, bir imam seçmezse hilâfet yok demektir. O vakit de Cumhuriyet olur. Buna ne mani vardır? Millet, "Kendi işimi ben yapacağım, neden bana başkası zorla yaptırsın" derse niçin câiz olmasın. Millet diyor ki hayır kendi işimi ben kendim göreceğim, ne zaman âciz olursam o zaman halife veya imam adıyla başkasını vekil tayin ederim. Fakat şimdi ben âciz değilim, rüşdümü elime geçirdim, vekile ihtiyacım yoktur. Milletler için en faydalı hükümet şekli demek olan Cumhuriyet ve meşveret usulü ile kendi işimi kendim göreceğim. O halde buna kim ne der? Kimse bir şey diyemez. Çünkü hak milletindir" (bu konuşmanın sadeleştirilmiş tam metni için bk. İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, I, 179-220).

Seyyid Bey'in bu konuşmasından sonra hilâfet pek ciddi itirazlarla karşılaşmadan kaldırılır. Seyyid Bey'in bu konudaki temel görüşleri bir yıl sonra benzer bir şekilde Ali Abdürrâzık tarafından *el-İslâm ve usûlü'l-hükm* adıyla Mısır'da yayımlanmıştır. Bu kitap yayımlandıktan kısa bir süre sonra Batı dillerine ve Ömer Rıza Doğrul tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir (1927). Burada ilginç bir nokta, Ali Abdürrâzık'ın ileri sürdüğü görüşler büyük bir yankı uyandırdığı, dönemindeki Ezher ulemâsı başta olmak üzere İslâm âlimlerinin çoğunluğu tarafından tenkit edildiği, bu amaçla kitaplar telif edildiği halde, Seyyid Bey'in bazı hususlarda daha radikal olan görüşleri o

derece bir yankı uyandırmamış ve tepkiyle karşılaşmamıştır (Ali Abdürrâzık'ın eseri ve görüşleriyle ilgili bir değerlendirme için bk. Mehmet Görmez, "İslâm Dünyasında Laiklik Tartışmasını Başlatan Bir Kitap ve Bu Kitabın Serencamı", *İslâmî Araştırmalar*, VIII/3-4 [1995], s. 223-231; Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, I, 82-87).

Türkiye'de hilâfetin kaldırılıp yerine millet meclisinin ikame edilmesine ilişkin olarak Pakistanlı düşünür Muhammed İkbal şu değerlendirmeyi yapmıştır: "Ehl-i sünnet'e göre bir halife tayin etmek gerekir. Fakat halifenin bir şahıs olması zorunlu mudur? Türk milletinin ictihadına göre imâmet, bir heyet, yani millet tarafından seçilmiş bir meclis tarafından deruhte olunabilir. Gerek Mısır, gerek Hindistan âlimleri henüz bu mesele üzerindeki görüşlerini açıklamamış bulunuyorlar. Benim kanaatime göre Türk milletinin görüşü isabetlidir ve bu nokta üzerinde herhangi bir münakaşaya gerek yoktur. Cumhuriyet rejimi İslâm'ın ruhuna tamamen uygun olduktan başka İslâm âleminde hürriyete kavuşan yeni kuvvetlere göre Cumhuriyet rejimi üstelik bir zarurettir. Türk nokta-i nazarını iyice anlamak için İbn Haldûn'un ne dediğine bir bakalım. İbn Haldûn *Mukaddime*'de hilâfet konusunda üç farklı bakış açısı bulunduğunu belirtir: 1. Hilâfet ilâhî bir müessesedir ve onun için zorunludur. 2. Hilâfet ihtiyaca bağlıdır. 3. Hilâfet lüzumsuzdur. Hâricîler bu üçüncü noktayı savunmuşlardır. Bu üç bakış açısından üçü de İslâmî'dir ve Türkler bunlardan işlerine geleni kabul etmekte serbesttirler. Siyasî düşüncelerinde mâzinin tecrübelerinden yararlanan Türkler İslâm devletinin birliği zamanında hilâfetin faydalı olduğunu anlamakla beraber artık onun işe yaramaz hale geldiğini görmüşlerdir. Çünkü bugün İslâm devletleri çoğalmış ve hepsi de bağımsızlıklarına kavuşmuşlardır. Onun için hilâfet modern İslâm âlemini teşkilâtlandırmak bakımından canlı bir âmil olmaktan çıkmış ve müstakil İslâm devletleri arasında bir birlik kurulmasına engel olmuştur. Onun için kuru bir unvan uğruna bir sürü ayrılıklara sebep olmak mânasız ve lüzumsuzdur" (*Selâmet*, 27 Şubat 1948, sayı 41).

Ali Abdürrâzık, Seyyid Bey, Muhammed İkbal gibi düşünür ve aydınların hilâfet konusundaki bu değerlendirmelerini dönemlerindeki şartlardan özellikle de uluslararası siyasî süreçten bağımsız olarak ele almak doğru olmaz. Öte yandan bu görüşleri İslâm ülkelerinin son yüzyıldaki bağımsızlık mücadelelerine ve yeni ulus-devletlerin oluşumuna destek verdiği için tasvip edenlerin yanı sıra, XX. yüzyıldaki yeni uluslararası oluşumda İslâm dünyasını zaafa uğrattığı, gelenekten kopardığı ve millet-devlet bağını zayıflattığı gerekçesiyle eleştirenler de olmuştur. Konu bir yönüyle tarihsel tecrübe

niteliğinde olmakla birlikte anılan farklı yorumlar ve bakış açıları günümüzde de değişik biçimlerde varlığını devam ettirmekte olduğundan güncel bir değer de taşımaktadır.

2. Tarihsel Tecrübeye İlişkin Değerlendirme

Hz. Peygamber'in ölmeden önce ümmetin işlerini yürütecek kişiyi tayin edip etmediği konusu ümmet arasındaki en temel tartışmalardan birisini teşkil etmektedir. Sonradan ortaya çıkacak siyaset teorileri de büyük ölçüde bu tartışmada takınılan tutuma göre şekillenecektir.

Yöneticinin kim olacağı konusunda ümmet arasında tartışmanın olması, âlimlerin büyük çoğunluğu tarafından Hz. Peygamber'in kendi yerine geçecek kişiyi belirlemediği şeklinde yorumlanmıştır. Çünkü Resûlullah kendisinden sonra yönetici olacak kişiyi belirlemiş olsaydı ümmet arasında tartışma çıkmazdı. Sünnî teori, Resûl-i Ekrem'in Ebû Bekir'i ima ve işaret ettiğini kabul etmekle birlikte bu yönde doğrudan bir belirleme ve tayin olmadığını savunmaktadır. Sünnî gruba dahil edilen İbn Hazm ise Hz. Ebû Bekir'in ismen tayin edildiğini savunurken, Şîa Hz. Ali'nin tayin edildiğini ve sahâbenin onun hakkını gasbettiğini ileri sürmüştür.

Bu hususta Hz. Peygamber'in bir tavsiyesi yöneticinin Kureyş'ten olması yönündedir. "*İmamlar Kureyş'tendir*" şeklinde nakledilen sözün, Hz. Peygamber'e mi yoksa Hz. Ebû Bekir'e mi ait olduğu, yahut Benî Sakîfe toplantısında bu sözün gündeme getirilip getirilmediği yönündeki tartışmalar bir tarafa, klasik siyaset teorisinde bir esas olarak kabul edilen bu hadis çeşitli şekillerde anlaşılmış ve yorumlanmıştır. Bu yorumlar içinde sosyopolitik gerçekliğe uygun düşen ve tarihsel tecrübeyi açıklayabilen yorumların başında, Hz. Peygamber'in bu tavsiyesinin Kureyş'in soy olarak üstünlüğü ve bu işin onlara tahsis edilmesi anlamına gelmediği, tam tersine, böyle bir tercihin o dönemde müslümanların birliğini devam ettirmeyi sağlayacak uygun bir yol oluşudur. Çünkü Arap kabileleri Kureyş'e karşı aşırı bir saygı hissi beslemekteydiler. İbn Haldûn bunu "asabiyet" olarak adlandırmaktadır.

Hz. Peygamber'in ölümünden kısa bir süre sonra yöneticinin kimliği ve nasıl seçileceği konusunda iki temel paradigmatik otorite kalıbı şekillenmiştir. Bunlardan birincisi hilâfet teorisidir. Bu anlayışa göre hilâfet (imâmet), dinin bekçiliği ve dünyanın siyaset edilmesi hususunda peygamberlik misyonunun yerini tutmak üzere vazedilmiştir ve bu bakımdan ümmet içinde bu işi yerine getirecek durumda olan kimseye bu görevin verilmesi zorunludur.

Ehl-i sünnet tarafından oluşturulan ve geliştirilen bu teoride hilâfet, peygamberlik misyonuyla temellendirildiği ve bir anlamda onun devamı kabul edildiği için, konu bir yönüyle dinî bir içerik kazanmıştır. Bu yaklaşım Resûlullah'ın siyasal otoritesi hakkında doğrudan bir değerlendirme içermiyor olsa da, dolaylı olarak onun siyasal otoritesini de dinî bir temelde gördüğü izlenimini vermektedir. Hz. Peygamber'in siyasal otoritesini bu yolla geleneğe dönüştüren Sünnî teoride hilâfetin Kureyş'e ait olduğu şeklindeki anlayış, sonraki dönemlerde sosyopolitik şartlar sebebiyle ikinci plana alınmış ve ayrıntı kabul edilmiş olsa da, başlangıçta teorinin oldukça önemli bir parçasını teşkil etmiştir. Sünnî teori ileriki dönemlerde, "insanların yararı" anlayışı çerçevesinde oldukça pratik ve pragmatik bir karakter kazanacaktır.

İkincisi ise Şîa'nın oluşturduğu "imâmet teorisi"dir. Bu teoriye göre Hz. Peygamber'in hem siyasal hem de teşrîî otoritesi "mâsum imam" anlayışıyla devam ettirilmekte ve imama Allah'ın yeryüzündeki temsilcisi gözüyle bakılmaktadır. Allah'ın yeryüzündeki temsilcisi olan imam her ilmin kaynağı olduğu gibi dinî hükümlerin de en yetkili açıklayıcısıdır. Bu anlayışıyla Şîa Resûlullah'ın siyasal otoritesini dünyevî-insanî düzlemden ilâhî düzleme çekmekte ve ona süreklilik kazandırmaktadır.

Bu iki temel eğilimin yanında belli belirsiz var olan üçüncü bir eğilim ise Hâricîler'in temsil ettiği, siyasal otoriteyi lüzumsuz sayan veya siyasal otoriteyi bir kabile veya muayyen bir kişi ve onun soyuna ait görmeyip ümmetin geneline yayan anlayıştır.

Bu anlayışlar, toplumun yöneticisinin esas itibariyle bir vekil olduğu noktasında birleşmekle birlikte, vekâletin kim adına yapıldığında ayrılırlar. Ayrıntılara girmeyi gerektiren bir konu olmakla birlikte genel bir ifadeyle söylenecek olursa söz konusu vekâlet, sonuç itibariyle bütün ümmete vekâlet yani millet adına iş görme demektir. Sünnî literatürde zaman zaman gündeme getirilmiş olan peygambere vekâlet anlayışı da pratik olarak ümmete ümmetin direktifleri doğrultusunda vekâlet şeklinde anlaşılmalıdır.

Kendi teorik kurguları içinde tutarlı sayılabilen bu anlayışlardan her biri müslüman gruplarca önerilen ve savunulan anlayışlar ise de bunlardan herhangi birini "kutsal", "ilâhî", "dinî" olarak nitelemek doğru değildir. Abartısız bir üslûpta ifade etmek gerekirse bu ve benzeri açıklamaları, müslüman toplumların entelektüel tartışmaları ve bu düzeyde beşerî-zihnî ürünleri olarak görmek gerekir. Bunun için de bu tür anlayışların "İslâm'ın siyaset teorisi" olarak tanıtılması yanıltıcı olmaktadır. Bu anlayışlar doğrultusunda gerçekleşen yönetim biçim ve anlayışları da, müslüman toplumların

mümkün birer siyasal tecrübesi olarak tarihe geçmiştir. Bu ve benzeri tarihsel tecrübelerin sadece kendi şartları içinde ve uygulandıkları tarih diliminde İslâm'ın evrensel hükümleri ve genel ahlâk ilkeleriyle çelişip çelişmediği sorgulanması daha anlamlı olabilir. Böyle olunca, İslâm toplumlarının siyasal ve hukukî tecrübelerinin İslâm'ın kendisi olarak algılanması gerekmez. Bu tecrübeler, olsa olsa İslâm'ın müntesipleri tarafından o dönemlerde algılanış ve uygulanış biçimini ifade eder.

İnsanlık, tarihsel ve siyasal tecrübelerine rağmen, bütün zamanlar için geçerli olacak devlet biçimleri ve yönetim şekilleri geliştirememiştir. Her devlet biçimi ve her yönetim tipi, ortaya çıktığı çağın şartlarından etkilenir ve hatta bir anlamda ondan doğar. Bu tarihe bağımlılık, bir siyaset felsefesini de her çağda aktüel olandan yola çıkmaya zorlar. Her tarihsel çağın gerçekleştirmek üzere kendine koyduğu "ideler" vardır. Ortaçağ için bu ide, insanlığı bir dinsel ethos altında evrensel bir devlet idealinde birleştirmekti. Yeniçağ ideleri "özgürlük" ve "eşitlik" olmuştur. Batı'nın son birkaç yüzyıllık siyasal tarihi ancak bu idelerle ilişkili olarak anlaşılabilir.

Fıkıh kitaplarında IV. (X.) asra kadar devlet başkanlığı, bunların seçimi vs. gibi konuların yer almaması, bir bakıma Muâviye ile başlayan şeriat siyaset ayrışmasının ve hukukun siyasetten bağımsız işlediğinin bir göstergesi kabul edilebilir. Daha gerilere götürme imkânı bulunmakla birlikte hilâfetin büyük ölçüde sembolik bir hüviyete bürünmesi IV. (X.) asırdan itibaren resmen ve fiilen gerçekleşmiştir. Bu tarihten itibaren hilâfet, ileriki bazı dönemlerde saltanatla birlikte tek elde toplansa bile, ortadan kalkıncaya kadar bu şekilde devam etmiştir. İlginç bir nokta, sanılanın aksine halifelerin, "zıllullâhi fi'l-arz, hâkim biemrillâh" gibi unvanlar almaya başlamalarının, onların dünyevî otoritelerinin arttığı değil, tam aksine azaldığı dönemlere tesadüf etmesidir.

Hilâfetin sembolik bir makama dönüşmesinde, müslüman toplumların içinde bulundukları sosyopolitik şartların zorlamasının mı yoksa özellikle Sünnî hukukçuların pragmatik tutumlarının mı daha etkili olduğu tartışmaya açık olmakla birlikte bunların birbirlerini ikmal edici fonksiyon icra ettikleri açıktır. Bu bakımdan müslüman hukukçuların siyaset teorilerinin pratik ve pragmatik olduğu yönündeki değerlendirmeler büyük ölçüde hakikati yansıtmaktadır.

Halifeliğin sembolik hale dönüşmesinin anlamı üzerinde de durulmalıdır. Hz. Peygamber'in yönetimi de dahil olmak üzere, İslâm toplumlarında hiçbir zaman siyasal otorite, tanrısal bir desteği arkasına alarak icraat yapmamış

ve kendisini ilâhî iradenin tecessüm yeri olarak iddia etmemiştir. O halde belli bir dönemden itibaren hilâfetin sembolik bir mahiyet kazanmasını, Tanrı adına siyasal yönetimin geri çekilmesi olarak değerlendirmek mümkün değildir. Söz konusu olan şey, sosyal ve siyasal gerçekliklerin, daha önce oluşturulmuş olan hilâfet teorisinin kalıplarına uymaması ve bu durumun bir şekilde telafi edilmesidir.

C) Klasik İslâm Siyaset Teorisi

Klasik İslâm siyaset teorisi, esas itibariyle felsefî, hukukî, kelâmî ve ahlâkî bakış açılarına göre yapılan değerlendirmeler göz önüne alınarak oldukça tam bir şekilde ortaya konulabilir. Bu hususlara ayrıntılı olmasa bile genel akış içinde yer yer işaret edilmiştir. Burada tarihsel tecrübede ortaya çıkan biçimlerin, Batı tecrübesine göre ortaya çıkan yönetim biçimi tasniflerinden hangisine girdiği ve günümüz açısından bu probleme nasıl yaklaşılacağı hususu üzerinde durulacaktır.

Hükümet biçimlerinin belirlenmesinde özellikle hâkimiyetin kaynağı ve yasama yetkisine ilişin anlayışlar ve kabuller baskın rol oynadığı için öncelikle hâkimiyet ve yasama yetkisi konularına yer verilecek, daha sonra da devlet, anayasa ve hilâfet kavramları üzerinde durulacaktır.

a) Hâkimiyet

Kur'an'daki birçok ifadeye göre hâkimiyetin gerçek sahibi Allah'tır. İslâm kaynaklarında da sıklıkla "hâkimiyetin Allah'a ait olduğu" tekrarlanır. Klasik literatürde itikadî ve küllî bir prensibi hatta evrensel bir vâkıayı belirtmek için kullanılan bu ifade çağımızda siyasal bir içerik kazanmış ve hâkimiyetin millete ait oluşunun âdeta alternatif söylemi haline getirilmiştir. Halbuki kâinatta genel ve kalıcı hâkimiyetin Allah'a ait olması ile bir ülkede siyasal iktidarın kaynağının halkın iradesi olması birbiriyle çelişmez. Allah insanı yeryüzünde halife olarak yaratıp onu yeryüzünün imarına, düzenli ve güvenli bir toplumsal hayat içinde kimsenin hukukunu ihlâl etmeden yaşamaya memur etmiş, insana yetki ve sorumluluk vermiştir. İnsanın bu konumu dünyevî iktidarın, siyasal örgütlenme ve karar verme sorumluluğunun da insana ait olmasını gerektirmiş, ilk dönemlerden itibaren de bu böyle cereyan etmiştir. Aksi halde insanın halife sayılması ve dünyevî sorumluluğu anlamını yitirmiş olurdu. Öte yandan din insana bu sorumluluk ve yetkiyi tanırken onu başı boş bırakmamış, davranış ve tercihlerine bazı

kayıtlar getirerek, bazı hedefler belirleyerek insana rehberlik etmiş, yardımcı olmak istemiştir.

Geleneksel İslâm siyaset teorisindeki hâkimiyet telakkisini, hatta biraz sonra temas edilecek olan "şâri'-i hakîkînin Allah olduğu" kalıp cümlesini böyle bir zemine oturtmak gerekir. Dünyevî düzlemde, yönetme anlamında hâkimiyet, din adamlarına veya bir din kurumuna değil yeryüzünün halifesi olan insana aittir. Fakat dünyevî hâkimiyetin kullanılışı konusunda birtakım ölçü ve kayıtlar bulunmaktadır. İslâm toplumlarında öteden beri genel kanı dünyevî hâkimiyetin/iktidarın ümmete ait olduğu, ümmetin bunu çeşitli biçimlerde kullanabileceği şeklindedir. Dolayısıyla teorik olarak kimsenin Allah adına toplumu yönetmesi söz konusu değildir. Yönetim halktan alınan yetkiyle ve halk adına olacaktır. Diğer bir anlatımla hâkimiyetin Allah'a ait olduğu ilkesi, beşerî iradenin küllî iradeye ve İslâm'ın temel esaslarına tâbi olacağını anlatmakta olup, iktidarın milletçe belirlenmesi bu ilke ile çelişmez. Halife de, "yeryüzünde Allah'ın adına iş gören kimse" anlamında değil, "Hz. Peygamber'in halifesi, onun yerine geçen ve ümmet adına iş gören kimse" anlamındadır. Bu yüzdendir ki devlet başkanına "halîfetullah" (Allah'ın halifesi), "zıllullah fi'l-arz" (Allah'ın yeryüzündeki gölgesi) gibi lakap ve unvanların verilmesi uygulamada zaman zaman görülse de İslâmî literatürde öteden beri doğru bulunmamıştır.

b) Devlet

Devlet kelimesi klasik İslâm literatüründe hâkimiyetin dönüşümlü olarak el değiştirmesi anlamında kullanılmaya başlamış, ileri dönem literatüründe bu kelime hâkimiyete dayalı süreklilik arzeden siyasal yapı anlamını kazanmış ve nihayet çağdaş kullanımdaki içeriğine kavuşmuştur. Buna göre devlet, belli sınırlar (ülke) içindeki insan topluluğuna (millet) ait teşkilâtlanmış siyasî egemenliğin adıdır.

Yukarıda da açıklandığı gibi Hz. Peygamber, Medine'ye hicretten sonra Medine toplumunu kendi siyasî otoritesi altında toplamıştır. Gerek bu dönem ve gerekse siyasî yapılaşmanın daha da geliştiği Hulefâ-yi Râşidîn dönemi, sonraki fakihler tarafından İslâm toplumlarının devlet, yönetim ve siyasal egemenlikle ilgili telakkilerinin temelini oluşturan ideal bir model ve örnek olarak dikkate alınmıştır.

Emevîler ve Abbâsîler dönemiyle birlikte devletin müesseseleştiği devrin şartları, kültür ve gelenekleri istikametinde belli bir yapı kazandığı görülür. İlk hicrî asırlarda, özellikle Emevî ve Abbâsî iktidarları döneminde sergilenen

yönetim tarzı, siyasal iktidara karşı gösterilen direnç ve isyanlar İslâm siyaset düşüncesi tarihi içinde önemli bir yer tutar. İslâm hukuku alanında kaleme alınan eserlerde ve özellikle "el-ahkâmü's-sultâniyye" türünde yazılan eserlerde bir yandan siyasal iktidarla ilgili fiilî durum ve uygulamalarda görülen sapmalar İslâm'ın ilke ve amaçları ışığında değerlendirilmeye ve ilke ve amaçlara uygun bir siyaset ve devlet teorisi geliştirilmeye çalışılırken, öte yandan içerisinde bulunulan sosyopolitik şartlar dikkate alınmak suretiyle ve saltanatın baskısı sebebiyle fiilî durum bir anlamda meşrûlaştırılmıştır. Bu bakımdan klasik kaynaklarda bu konudaki yaklaşımlar o dönemlerin kültür ve tecrübelerinden fazla bağımsız değildir. Özellikle İslâm'ın ilk asırlarında yaşanan üzücü olayların Şîa'yı ve hatta bazı Sünnî yazarları farklı ve ütopik bir imâmet anlayışına götürdüğü gözlenmektedir.

Devlet ve devlet başkanlığı, hem fertlere dinlerinin gereklerini yerine getirme imkânı sağlayacak bir özgürlük ortamının hem de kamu düzeninin sağlanması açısından zaruri görüldüğünden eski ve yeni literatürde üzerinde ayrıntı ile durulan bir konu olmuştur. İslâm'ın emir ve yasaklarının da fert ve toplum planında huzur ve düzeni sağlamayı hedeflediği düşünülürse devletin varlığının vazgeçilmezliğinin, diğer toplumlar gibi müslüman toplumlar için de kamu düzenini sağlama, birlik ve dirlik içinde yaşama gibi hayatî ve sosyal bir temele sahip bulunduğu ve bu esasa dayandığı söylenebilir. Hz. Peygamber'in siyasî otoriteye baş kaldırıp toplumsal düzeni ihlâl edenleri, Câhiliye tarzı bir hayat sürmekle vasıflandırması da bir yönüyle buna işaret sayılmalıdır. Bununla birlikte hukuk doktrininde, siyasî iktidarı elinde tutan kimselerin mutlak değil sınırlı bir hak ve yetkiye sahip olduğu, Allah adına değil millet adına bu yetkiyi kullanacağı, ilâhî emirlere aykırı davrandığında, adalet ve doğruluktan ayrıldığında birtakım haklı uyarı ve direnişle karşılaşacağı fikri ağırlıklı olarak işlenmiş ve devletin bir unsuru olan siyasal teşkilât ve yönetimin kendi tabii seyri içinde gelişmesi yönlendirilmek istenmiştir.

Tarihsel süreçte müslüman toplumlarda devletin dinle oldukça yakın bağ ve ilişkisi bulunmakla birlikte tarihî seyir ve uygulama yönünden İslâm devletleri teokratik bir karakter arzetmez. Aksine, müslüman toplumlarda devletin İslâm'ın açık ilke ve yasaklarını koruma, onların ihlâline imkân vermeme yönünde kendini kayıtlaması ise, çoğunluğunun müslüman olması ve halkın iradesine tâbi olma zorunluluğunun hissedilmesi ile açıklanabilecek bir olgu görünümündedir. İslâm'ın bireylerin özel hayatlarıyla ve bireyler arası ilişkilerle alâkalı birçok ayrıntılı hüküm getirmesi, devlet yöne-

timi ve fert-devlet ilişkisi konusunda ise sadece genel ilke ve kurallar koymakla yetinmesi, öteden beri müslüman toplumlarda yönetime geniş bir hareket alanı bırakmış, buna bağlı olarak da toplumların gelenek, kültür ve şartlarına göre farklı yönetim tarzları ortaya çıkmıştır. Bunun için de sabit ve genel-geçer bir İslâm devleti ve İslâmî yönetim modelinden ziyade, farklı devirlere ve yerlere göre, müslüman bilginlerin ve yöneticilerin devlet ve yönetim anlayışı üzerinde durulması, İslâm'ın ilke ve esaslarına aykırı olmadığı sürece zaman içerisinde farklı modeller ortaya çıkabileceği fikri daha isabetli görünmektedir. Zaten tarihî gelişim sürecinde, özellikle de Abbâsîler'den itibaren devletin temel organları ve işleyişi içinde yer alan birçok kurum ve uygulamanın İran, Bizans gibi komşu ülkelerden alınmış olması, İslâm'ın temel ilke ve kurallarına aykırı düşmediği sürece insanlığın ortak siyasî tecrübesinden yararlanmaya açık ve bu konuda son derece müsamahalı oluşundan kaynaklanır.

Başlangıçtan itibaren İslâm siyaset tecrübesinde görülen veya en azından teorik olarak kabul edilen bir başka husus da devletin bizzat değer belirleyici olmayıp, ulemânın şahsında temsil edilen sivil toplumun ürettiği değerlerin (mâruf) yaşanır hale getirilmesinde aracı konumda olduğudur. Bu bakımdan klasik İslâm siyaset teorisinde devletin temel iki görevinden birisi toplum düzenini korumak, öteki dini muhafaza etmek olarak ifade edilmiştir. Devletin temel üç fonksiyonu olan yasama, yürütme ve yargı da esasen bu amaçlara mâtuf yetki ve sorumluluklardır. Burada bu fonksiyonlardan yasama ve yürütme ile ilgili olarak İslâm siyaset teorisinde oluşan anlayışlara yer verilecektir.

1. Yasama

Geleneksel İslâmî telakkiye göre, şer'î hükmün kaynağı Allah Teâlâ'dır. İctihad, "Kur'an ve Sünnet'in metinlerini anlayabilme ve onlardan hüküm çıkarabilme amacıyla bazı metotların kullanılması" demek olduğundan hükmün bir diğer kaynağı değil, şer'î hükmü ortaya çıkarıcı ve keşfedici bir ameliyedir. Şer'î hükme ulaşmada Kur'an ve Sünnet'in metinlerini ve bu metinler etrafında oluşan yorum faaliyetini ölçü alan bu yaklaşım dinî nitelikteki hükümleri belirlemede vazgeçilmez bir önem taşır. Bu yaklaşım, doğrudan dinî nitelikte olmayan alanlarda da bir ölçüde geçerli ve yararlı olabilir. Çünkü çoğu dinî ve ahlâkî çerçevede de olsa, fert ve toplum hayatıyla ilgili bazı ilke ve amaçların şâri' tarafından belirlenmiş olması, siyasal iktidarın ve yasama organının mutlak bir otoriteye sahip olmadığını, bazı temel

ilkelere ve değişmezlere uymak zorunda olduğunu hatırlatması yönüyle önemlidir ve bu âdeta hukuk devletinin normatif bir güvencesi mesabesindedir. Ancak şâri' tarafından hatırlatılan ve korunması istenen bu ilke ve değerlerin, aklın prensipleriyle ve insanlığın ortak tecrübesiyle uyum içinde olduğu, bunları algılama, yorumlama ve uygulamanın ise beşerî bir faaliyet olduğu göz önünde bulundurulursa, İslâmî yasamanın teokratik bir karakterde olmadığı görülür. Belki İslâmî öğretinin, bazılarının yarı teokratik yasama modeli olarak da nitelendirebileceği, "nev'-i şahsına münhasır" bir yasama modeli önerdiğini söylemek daha doğru olur.

Yukarıdaki kavramsal çerçevede ifade etmek gerekirse İslâm'ın anlaşılış ve uygulanış biçimlerinde yasama, iç içe iki anlamı içerecek bir çerçeveye sahip gibi görünmektedir. Bunlardan birincisi, hukukun genel ilkelerini koyma ve bir çerçeve getirme anlamıdır. "Hukuk yapma" olarak adlandırılabilecek bu anlam klasik literatürde çoğunlukla "eş-şer'" terimi ile ifade edilmiş ve bu yetki Allah'a ve elçisi Muhammed'e ait olduğu ifade edilmiştir. Bu kaynaklarda sıklıkla şâri'-i hakîkînin Allah olduğunun vurgulanması bu anlama gelir.

Yasamanın ikinci anlamı ise mevcut ilkeler çerçevesinde, yeni karşılaşılan olayların hükmünün, müctehidler tarafından, belli ilke ve kendi oluşturdukları metotlardan hareketle bulunması işidir. Hüküm koymaktan ziyade mevcut olduğu var sayılan hükmün bulunması, keşfedilmesi içeriğindeki bu faaliyet, klasik terminolojide ictihad olarak adlandırılır. İctihadî görüşlerden birisinin devlet otoritesince benimsenip genel geçer uygulama imkânına kavuşturulması ise genel anlamda bir kanunlaştırma sayılır. İslâm hukukunun normlarını yeni bir şekil içinde uygulamaya sunma tarzındaki kanunlaştırma faaliyeti gerçek anlamda bir yasama (legislation) değil sadece bir tedvin (codification) sayılacağından, şâriin Allah ve Resulü olması kuralına aykırı düşmez.

Bununla birlikte klasik kaynaklarda yer alan "şâriin Allah veya Allah ve Resulü olduğu" ifadesinin günümüzde yukarıdaki anlam çerçevesinin dışına çıkarılarak, İslâm'da kanun koyucunun Allah ve Resulü olduğu, yasamanın da onlara ait bulunduğu özel bir vurguyla belirtilir. Ancak böyle bir vurgu, modern devletin temel fonksiyonlarından biri olan yasamanın Allah ve Resulü tarafından yapılıp tamamlandığı, Kur'an ve Sünnet'in örnek bir yasama modeli olduğu, yasama konusunda beşerî iradeye bir inisiyatif verilmediği gibi yanlış anlamalara yol açmakta, hatta teokratik bir anlayışa zemin hazırlamakta olduğundan isabetli değildir. Çünkü, hâkimiyet telakkisinde de

olduğu gibi, şâriin Allah olması gerçeğiyle yasama faaliyetinde beşerî iradenin etkinliği ve sorumluluğu düzlemleri farklı olduğundan birbiriyle çelişen değil birbirini tamamlayan iki ayrı husustur.

Bu arada, klasik doktrinde devlet başkanlarının serbest düzenlemeler yapabilecekleri bir cevaz alanı fikrinin bulunduğuna ve bunun yasama ile bağlantısına işaret etmek gerekir. Nitekim bir kısım usulcü, cevazı şer'î hüküm kapsamında görmeyerek dinin emir ve yasaklarının dışında kalan geniş bir alanı cevaz alanı olarak tanımlamakta, bu alanda yapılacak düzenlemelerin dinî hükmün değiştirilmesi olmayacağını ifade etmektedir. Son dönem Osmanlı aydınlarının kanun ve şeriat ayırımına ilâve olarak cevazın şer'îliği ve ülü'l-emrin cevaz alanındaki tasarruf yetkisi tartışmasını açmaları da yasama yetkisine bir açıklık getirmeyi hedeflemiş olmalıdır.

Siyasal otorite (devlet başkanı) kural olarak hukukî hayata ilişkin konularda ulemânın ictihadî görüşlerine müdahale edemez. Bu bakımdan hukuk mektepleri oldukça hür ve serbest bir şekilde oluşmuş ve varlıklarını devam ettirmişlerdir. Bu hukuk mezheplerini bir anlamda sivil toplum örgütleri olarak kabul etmek mümkün olursa, İslâm toplumlarında devletten ayrı bir sivil toplum örgütlenmesi bulunduğunu ve kanunlar çerçevesinde birey hak ve özgürlüklerinin önemsendiği bir yaşama biçiminin süregeldiğini söylemek mümkündür.

Devlet başkanı ibadete ilişkin ictihadlardan birini tercih edip herkes için geçerli ve bağlayıcı hale getirme hakkına sahip görülmezken, hukukî hayata ilişkin konularda insanların maslahatına uygunluk, kolaylık gibi gerekçelerle mevcut ictihadî görüşlerden birini tercih edip o doğrultuda amel edilmesini isteme yetkisine sahip olduğu kabul edilmiştir. Böyle bir tercihten sonra artık resmî işlemlerde ve yargıda öteki ictihadî görüşlerle amel edilemez. Bunun için de kanunlaştırma alanına giren konularda halkın mezhebinin kanun, ibadet ve ahvâl-i şahsiyye alanında ise müftünün fetvası ve ilmihal olacağı söylenir. Bu anlayış, körü körüne kanuna ve fetvaya boyun eğme fikrini telkin etmekten ziyade, her iki alanda da düzen ve istikrarı sağlayabilmek, kamu düzenini ve hukuk güvenliğini koruyabilmek için bu tür objekif kriterlere ihtiyaç bulunduğunu vurgulamayı hedef alır.

Devlet başkanının, müslüman toplumların tarihî süreçte oluşturdukları hukuk mezheplerinden birini resmî mezhep haline getirip getiremeyeceği konusu öteden beri tartışma konusu olmuştur. Teorik olarak bir mezhebin resmen devlet mezhebi kabul edilip, görüşlerine genel bir uygulama ve geçerlik imkânı tanınmasının câiz olmadığı savunulsa bile pratik olarak sosyal

hayatın gerekleri diğerlerinin varlıklarının devamına mani olmaksızın, bunlardan birine genel geçerlik tanınmasını gerektirmiştir. Nitekim Osmanlı toplumunda Hanefî mezhebinin yerleşik görüşlerinin âdeta resmî mezhep olarak tercih edilmiş ve uygulamada esas alınmış olması ülke çapında hukuk güvenliğini ve istikrarını koruyucu, kanun önünde eşitlik ve adaleti sağlayıcı bir fonksiyon icra emiş, Tanzimat döneminde de aynı anlayışın devamı olarak yine Hanefî fıkhına göre Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye adıyla bir kanunlaştırmaya gidilmiştir. Aile hukuku sahasında daha sonra çıkarılan 1917 tarihli Hukūk-ı Âile Kararnâmesi ise dönemin şart ve ihtiyaçlarının gereği olarak bütün hukuk ekollerinin görüşlerinden tercihte bulunularak karma bir metotla hazırlanmıştır. Her iki kanunlaştırma da diğer İslâm ülkelerindeki çeşitli kanunlaştırma faaliyetlerine kaynaklık ve öncülük etmiştir.

2. Yürütme

İslâm'ın siyasal öğretisinde yürütme esasen insanın yetki ve sorumluluk alanına giren beşerî bir faaliyet olmakla birlikte, herkes gibi yürütme organı kişi ve kurumların da dinin genel ilke ve amaçlarına bağımlılığı, din tarafından getirilen bazı kayıt ve sınırlamalara tâbi olmasının gerekliliği söz konusu olduğundan dinî literatürde ayrı bir önemle ele alınmıştır. Genel İslâmî anlayışa göre devletin yasama gibi yürütme fonksiyonu da mutlak bir yetki değil, belli sınırlamalara tâbi sınırlı ve kayıtlı bir yetkidir. Klasik literatürde yöneticiye itaat fikrinin vurgulandığı her yerde bu itaatin sınırlarının çizilmeye çalışılması ve yöneticinin sınırlı iktidarı üzerinde durulması bu anlayıştan kaynaklanır.

İleri dönem fakih ve usulcüleri, Hz. Muhammed'in peygamberlik ve müftülük yanında üstlenmiş olduğu siyasal liderlik (devlet başkanlığı) görevini, içerik ve değer açısından ayrı değerlendirmişlerdir. Hz. Peygamber'in devlet başkanlığı fonksiyonunun, fetva, kazâ (yargı) ve risâlet kapsamına dahil olmadığı gibi bunların gereği ve doğal sonucu olmayan ilâve bir nitelik olduğu görüşü klasik fıkıh ve siyaset teorisinde ağırlık ve yaygınlık kazanmıştır. Zaten, görevleri sadece tebliğden ibaret olan nice resullerin bulunduğu da dikkate alınınca bir kimseye risâlet görevinin verilmesinin, ona siyasal liderlik (imâmet, devlet başkanlığı) görevinin verilmesini gerektirmediği ve ikisi arasında ayrılamaz birliktelik bulunmadığı anlaşılır.

Siyasal anlamda iktidarı elinde tutan kişiye "itaat" edilmesi emredilmiştir. Fakat bu itaat, yöneticinin buyruklarının Allah'ın emrine aykırı olmaması

şartına bağlanmıştır. Ayrıca yöneticinin, "adalet" ve "insanların yararı" düşüncesi doğrultusunda yönetmesi gerektiği de genel ve esaslı bir sınırlamadır. Ancak müslüman toplumlarda halifenin/yöneticinin otoritesine getirilen bu kayıt ve sınırlamaların gerçekleşmesini yeterince sağlayacak mekanizmalar oluşturulamamış veya işletilememiştir. Devlet başkanının hukuka aykırı tasarruflarda bulunmasını engelleyecek veya böyle bir tasarrufta bulunduğu takdirde onu cezalandıracak kurumsal yapıların var olup olmadığı veya varsa işleyip işlemediği konusu henüz yeterince açıklığa kavuşmuş değildir. Müslüman toplumların siyaset geleneğinde bu görevi, şûra ve meşveret sürecinde yöneticinin çevresindeki ve hilâfet merkezindeki âlimler ve entelektüel kamuoyu bir ölçüde sağlamaya çalışmıştır. Ancak bu usulün başarısı kısmen aydın sınıfın dirayetiyle, daha çok da yöneticinin kişiliğiyle, onun buna hazır ve mütehammil oluşuyla doğrudan bağlantılı olduğundan farklı durumlarda farklı sonuçlar verebilecek bir değişkenliğe sahiptir.

İslâm hukukçularının önemli bir grubu, çeşitli sosyopolitik sebeplerle, fitne ve kargaşaya yol açacak hareketlerden uzak durmayı tavsiye etmişler, halifenin icraatını beğenmeyen ve kendince İslâmî bulmayan grupların baş kaldırmasını ve silâhlı mücadelesini fitne ve anarşi olarak nitelendirirken, ilk planda kamu düzeninin korunmasının, sıkıntıların meşruiyet ve birlik içinde kalınarak aşılmasının önemine dikkat çekmek istemişlerdir. Şüphesiz bu yönde yoğunlaşan tavsiyelerde, hicrî I. yüzyıldan itibaren İslâm toplumlarının yaşadığı siyasî çekişmelerden, iç savaş ve isyanlardan artakalan acı tecrübenin önemli payı vardır. Ancak devlet başkanının da müslümanların bu itaat yükümlülüğünü kötüye kullanmaması ve bunu sağlayacak siyasal yapılanma üzerinde de ayrıca durulabilir. Nitekim İslâm bilginleri Allah'ın hükümlerine aykırılık olduğunda kişinin emre itaat yükümlülüğünün bulunmadığını bildiren hadisi (Müslim, "İmâre", 39; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 87) bu alana da uygulayarak İslâmî kural ve ölçülerin dışına çıkan halifeye karşı müslümanların direnme hakkının bulunduğunu, böyle durumlarda devlet başkanının meşruiyetini kaybedeceğini de belirtirler. Bütün bunlar, İslâm toplumlarında yöneticilerin mutlak, ruhanî ve sınırsız yetkilerle donatılmadığını, hukukun üstünlüğünün, belli ilke ve esaslara bağlılığın hâkim olduğunu göstermektedir.

Hz. Peygamber'e itaat emri etrafında oluşan itaat paradigması, tarihsel süreçte büyük ölçüde şahıs (halife, imam, sultan, padişah) boyutunda kurgulanmıştır. Şahsa itaat paradigmasının, kanunlara itaate ve hukukun üstünlüğüne riayete kaydırılması, daha doğrusu bu anlayışın, özellikle Osmanlı'nın

son dönemlerinde padişahın yetkilerinin bir anayasa ile sınırlandırılması gibi yollarla kurumlaştırılma çabaları, bir tağyir değil, özü itibariyle geleneksel çizgiden kopmayan bir değişme olarak anlaşılmalıdır.

Tarihsel süreçte müslüman toplumlarda ortaya çıkan siyaset anlayış ve tecrübeleri, devletin yasama ve yürütme yetkileriyle ilgili teori ve uygulamadaki serbesti ve sınırlamalar, çağımız yazarlarını biraz da haklı olarak İslâm din-devlet ilişkilerini tanımlamada farklı kanaatlere sevketmiştir. Meselâ çağdaş Batılı yazarlardan Louis Massignon "İslâm laik ve eşitlikçi bir teokrasidir" derken, kimi Avrupalı yazarlar hilâfeti Katolik dünyasındaki papalık makamı ile aynı şey olarak telakki etmişlerdir. İslâm toplumlarında, dine ilgisiz veya dini dışlayan yahut da dine tâbi olan bir anlayış değil din ile siyaset arasında dengeli bir uyumun ve birlikteliğin sağlanmaya çalışıldığı bir anlayış hâkim olduğundan yola çıkan kimi yazarlar da Osmanlı yönetimini "dindar meşrutî bir rejim" olarak nitelendirmektedir. Bütün bu nitelemeler bazı değişikliklerle bütün tarihsel tecrübeyi büyük ölçüde doğru yansıtmakla birlikte, İslâmî öğretinin din-devlet ilişkisini teokratik olmayan, yasama, yürütme ve yargı konusunda beşerî anlayış ve çabaya büyük bir inisiyatif bırakan, fakat bazı temel sınırlama ve ölçüler de getirerek hukuk devletinin oluşmasına normatif bir güvence sağlayan nev'-i şahsına münhasır bir çizgiye oturttuğu söylenebilir. Yarı teokratik ve meşrutî yönetim nitelendirmeleri de esasen bu özel durumu vurgulamayı amaçlamaktadır.

3. Yargı

İslâm toplumlarının siyaset geleneğinde devletin fonksiyonlarının yasama, yürütme ve yargı şeklinde bir ayırıma tâbi tutulmadığı, yürütme, yargı ve sınırlı yasamanın esasen halifenin yetki ve sorumluluk alanına dahil bulunduğu bilinmekle birlikte gerek fiiliyatta gerekse bu alanda kaleme alınan eserlerde çizilen teorik çerçevede yargının ayrı bir fonksiyon olarak algılandığı ve geleneğin de öyle oluştuğu görülür. İlk dönemlerden itibaren yargı, atama yönüyle olmasa da işleyiş ve adaleti sağlayış yönüyle siyasî iradeden bağımsız faaliyette bulunmuş, tarihî tatbikat itibariyle genelde bağımsız bir işleyişe sahip olmuştur. Yargılamada adaletin sağlanması iyi kanundan çok iyi hâkim unsuruna dayandığı için, tek hâkimli ve tek dereceli yargı sistemi mahzur değil avantaj teşkil etmiş, bununla birlikte gerektiğinde önemli davaların ve yargı kararlarının temyizine ve üst bir merci tarafından denetlenmesine imkân tanınmıştır. Öte yandan, yargı alanında resmî mezhep uygulaması âdeta kanun önünde eşitliğin ve yargı adaletinin de güvencesini teşkil etmiştir.

Sonuç olarak, devletin fonksiyonları arasında yer alan yasama yetkisi ve görevi, İslâm toplumlarında nisbeten sınırlı kalmıştır. Kur'an'ın ve bir ölçüde Sünnet'in açık hükümleri, kanun koyucunun da uyması ve koruması gerekli temel esaslar konumunda tutulduğundan İslâm toplumunda yasama faaliyeti ancak Kur'an ve Sünnet'in ilke, hüküm ve amaçlarıyla uyum içersinde yürütülebilir. Yürütme de yine İslâm'ın genel ilke ve amaçlarıyla bağımlıdır. Bu itibarla İslâm toplumlarında meşruiyet, bir yönüyle Kur'an ve Sünnet'e uygunluğa, bir yönüyle de siyasî iradeye dayanır. Bu anlayış, müslüman toplumların totaliter, keyfî, yanılmaz, yargılanmaz bir yönetimin sultası altında olmasını önleyici bir rol üstlenir.

c) Hilâfet

Hilâfet sözlükte "bir kimseden sonra onun yerine geçme, temsil etme" anlamına gelir. **Halife** de, "bir kimsenin yerine geçen, onu temsil eden kimse" demektir. Klasik İslâmî literatürde ise hilâfet, Hz. Peygamber'den sonraki devlet başkanlığı makamını, halife de devlet başkanını ifade eden bir terim olarak kullanılır. "İmâmet" veya "imâmet-i uzmâ" tabirleri de hilâfetle eş anlamlıdır. Hilâfete **imâmet-i kübrâ** denmesi, namazdaki imâmet (imâmet-i suğra) ile karışmaması içindir. Devlet başkanının klasik fıkıh ve siyaset teorisindeki adı halife olmakla birlikte değişik gerekçelerle halife yerine "imâm, sultan, emîr" denildiği de olur.

Kur'an'da insanın Allah'ın yeryüzündeki halifesi olarak yaratıldığı sıkça tekrar edilir (el-Bakara 2/30; el-En'âm 6/165; Yûnus 10/14). İlgili âyetlerin üslûbundan, insanın yeryüzünde hak ve adaleti gerçekleştirmek, yararlı ve iyi işler yapmak üzere ağır bir sorumluluk yüklenerek yeryüzüne gönderildiği, bir bakıma ilâhî adalet ve hakikati gerçekleştirebileceği yönünde Allah'ın güvenine mazhar olduğu anlaşılmaktadır. İnsanın yeryüzünde en şerefli varlık oluşu da buradan gelmektedir.

Müslüman toplumlarda devlet başkanına halife ve devlet başkanlığına hilâfet denmesi, insanın dünya işlerini düzene sokmak ve adaleti gerçekleştirmek üzere Allah'ın halifesi olması ve O'nun yeryüzündeki hâkimiyetini temsil etmesi gibi sebeplerle açıklansa da, bu isimlendirme esas itibariyle halifenin, risâlet görevi hariç Hz. Peygamber'in yerine geçerek onun dünyevî-siyasal otoritesini temsil etmesi anlamında kullanılmış ve sistemleştirilmiştir.

Resûlullah sağlığında iken hem peygamber olarak Allah'tan aldığı vahyi insanlara tebliğ etmiş, bunları açıklamış, hem de müslümanların dünyevî

işlerini düzene koymuş, hukukî ihtilâflarını çözümlemiş, ahlâken onları eğitmiş, siyasî birliğin tamamlanmasını müteakip de devlet başkanlığı, ordu kumandanlığı görevlerini üstlenmiştir. İslâm bilginleri, Hz. Peygamber'in vefatıyla peygamberlik görevinin sona erdiği, buna karşılık diğer görevleri bir kişinin üstlenip bunları tek başına veya bazı görevleri ikinci derecede yetkili şahıs ve mercilere devrederek yürütmesi ve böylece müslümanların dirlik ve düzen içinde yaşamasını temin etmesi gerektiği üzerinde görüş birliği içindedirler. Ancak İslâm bilginlerinin çoğunluğu, devlet başkanının İslâm'ın dünyevî ve toplumsal ilke ve hükümlerini uygulama görevini göz önünde bulundurarak bu işe dinî bir karakter atfederken; bir kısmı da, insanların siyasî birlik ve düzen içinde yaşamasını ve bu amaçla devlet kurmasını aklî ve tabii bir gereksinim olarak görmekle yetinir, bu gerekliliğe dinî bir nitelik atfetmezler. Yalnızca İslâmî öğretide din, akıl ve tabiat esasında bir zıtlığın bulunmadığı düşünülürse görüş ayrılığının lafzî olduğu söylenebilir.

Kur'an'da ve hadislerde devlet başkanlığı, devlet başkanında bulunması gereken şartlar, bu kişinin görev ve sorumlulukları gibi konular yer almaz. Sadece hak ve adalete bağlı olma, şûra ve meşveretle iş görme, zulmü önleme gibi genel ilkelerden söz edilir. Hz. Peygamber'in tatbikatında devlet ve kamu yönetimiyle de ilgili birçok güzel örnekler vardır.

Devlet başkanında aranan şartlar ve onun hangi usulle seçilip atanacağı konusunda doktrinde mevcut farklı görüşlerde elbette ki o dönemin kültür ve şartlarının önemli payı vardır. Sünnî hukukçular halifenin, Hz. Ebû Bekir'in seçiminde olduğu gibi **ehlü'l-hal ve'l-akd** adı verilen seçici heyet tarafından belirlenmesi veya Hz. Ebû Bekir'in yaptığı gibi, iş başındaki halifenin kendinden sonraki halifeyi aday göstermesi (ahd) veya Hz. Ömer'in yaptığı gibi, iş başındaki halifenin, kendinden sonraki halifenin seçim işini birkaç kişiden oluşan özel şûra heyetine havale etmesi gerektiği üzerinde durmuşlardır. Bu işlemden sonra halkın atanan veya özel şûra tarafından belirlenen halifeye yapacağı ihtiyarî biat ise bir grup hukukçuya göre bağlılık yemini mahiyetindedir. Bazı hukukçular da, birinci işlemi aday belirleme olarak nitelendirip, halkın yapacağı biatın ise doğrudan doğruya halifenin seçimi anlamını taşıdığını ileri sürer. Dört halifeden sonra hilâfet tatbikatla veraset ve saltanata dönüşmüşse de, halifeler yine de sınırlı sayıda tuttukları ehlü'l-hal ve'l-akdin olurunu ve halkın cebir yoluyla da olsa biatını almayı ihmal etmemişler ve böylece şeklî de olsa doktrinde hâkim olan bu anlayışa uymaya çalışmışlardır.

Şîa'dan Zeydîler halifenin seçimle iş başına geleceği fakat Ehl-i beyt'ten olması gerektiği görüşündedirler. Şîa'nın İmâmiyye kolu ise halifenin Ehl-i beyt içerisinden olacağı fakat ilâhî tayinle belirleneceği görüşündedir.

Hz. Peygamber'in vefatından sonra ilk dört halifenin iş başına geliş usulleri ve yönetim tarzları, bunu izleyen Emevî ve Abbâsî iktidarları müslüman bilginler için önemli bir kültür birikimi ve gözlem konusu olmuş, hilâfetle ilgili görüş, kaygı ve temenniler de bu bağlamda dile getirilmiştir. Gerek çeşitli eserlerde değişik vesilelerle dile getirilen görüşler, gerekse V. (XI.) yüzyıldan itibaren yazılan "el-ahkâmü's-sultâniyye" adlı eserlerde yer alan ifadeler, müslüman bilginlerin kendi şartları, gelenek ve imkânları içinde en iyi yönetim biçimini arama, mevcut sistemi iyileştirme çabaları olarak değerlendirilebilir. Bunun için de krallık, şeflik, mutlakiyet ve saltanat dışında yönetim biçiminin bilinmediği bir devirde halifenin "ehlü'l-hal ve'l-akd" denilen bir kurul veya kesim tarafından seçilmesi, halkın biatının alınması, dinî kuralları açıkça çiğneyen halifenin görevden azli, halifenin ümmete ait egemenliği temsil ettiği, halifenin tanrısal bir gücünün olmadığı ve kişisel olarak Allah'a karşı sorumlu olması dışında görevi sebebiyle müslümanlara karşı da sorumluluk taşıdığı gibi hususların ele alınıp tartışılması amme hukuku tarihi ve doktrini açısından ileri bir adımdır. Kaldı ki İslâm dini müslümanların nasıl bir siyasal organizasyon içinde kimler tarafından yönetileceği konusundan ziyade, ehil olanın iş başına gelmesi, onun da hak ve adaleti hâkim kılması, ferdî ve uhrevî sorumluluk taşıması, Allah'ın huzurunda hesap vereceğinin bilinci içinde olması, kötülük, haksızlık ve zulmü önlemesi, katı ve baskıcı olmayıp insanlarla istişare ederek iş görmesi gibi temel noktalar üzerinde durmuş, kişilerin böyle bir dinî ve ahlâkî kıvamda ve yetişkinlikte olmasına öncelik vermiştir. Esasen üst bir kurum olan devletin yönetim biçimi ve siyasal yapılanma konuları, toplumların gelenek, kültür ve sosyal değerleriyle yakından ilişkili olduğundan, evrensel bir iddiası ve mesajı olan İslâm dininin bu konularda ayrıntıya girmemesi onun temel niteliklerinin tabii gereğidir. Dolayısıyla, İslâm amme hukukçularının hilâfet ve halife ile ilgili olarak ileri sürdükleri görüş ve önerileri bu bağlamda değerlendirmek gerekir.

Klasik dönem İslâm amme hukuk doktrininde, halifede bulunması gerektiği düşünülen şartlar, özellikle halifenin o toplumda en bilgili, erdemli, itibarlı ve liyakatli kimse olması gereği ve bunu sağlayacak tedbirler üzerinde ayrıntı ile durulur. Değişik vesilelerle, halifenin şûra veya ehlü'l-hal ve'l-akd denilen kurulun seçimiyle ya da bir nevi genel seçim demek olan

halkın biatıyla iş başına gelmesinin önemi vurgulanır. Mevcut halifenin, kendi yerine geçecek halifeyi belirlemesinin aday gösterme mi yoksa atama mı olduğu hususu ise tartışmalıdır. İslâm hukukçuları genelde, her durumda halktan veya halkı temsilen halkın bilgili, seçkin ve toplumda ağırlığı olan temsilcilerinden oluşan ve ehlü'l-hal ve'l-akd olarak isimlendirilen heyetten biat alınması gereği üzerinde durarak, halifenin yetkisini veraset ve saltanat usulünden değil, ümmetten aldığı fikrini vurgulamaya çalışırlar.

Zorla iş başına gelen ve halkın kendine itaat etmesini sağlayan kimsenin de, Allah'ın hükümlerini açıkça çiğnemediği sürece meşrû halife olduğu, mevcut halifeye günahkâr da olsa isyanın câiz olmadığı yönünde kitaplarda yer alan ifadeler fiilî durumu kabullenme veya kuvvet karşısında suskun kalmayı teşvik olarak değil de, ümmeti tekrar fitne ve kargaşaya sürüklemekten çekinme, ümmetin birlik ve dirliğini koruma fikrine ağırlık verme olarak değerlendirilebilir. İslâm bilginlerinin çoğu bu tutumu benimserlerken, âdil-zalim, iyi-kötü, dindar-fâsık gibi nitelemelerin özellikle siyasal çekişmenin arttığı dönemlerde oldukça izâfî ve bulanık bir karakter taşıyacağı noktasını da göz önünde bulundurmuş oldukları düşünülebilir. Bununla birlikte, bu konuda klasik literatürde yer alan bilgilerin o günün hilâfet ve saltanat sisteminin olumsuz yönlerinin tesiri altında kalmadığı da söylenemez. Çünkü tarih boyunca İslâm toplumlarında hiçbir zaman eksik olmayan saltanat kavgalarının ve siyasal görüş farklılıklarının haliyle İslâm bilginlerini de etkilemiş, onları mevcut siyasal iktidarın yanında veya karşısında tavır almaya zorlamış olabileceğini göz ardı etmemek gerekir. Nitekim halifede aranan şartlar, biatın şekli, seçici kurulun sayısı ve özellikleri, halifenin meşruiyetini belirleme yolları gibi konularda yer alan bazı değerlendirmeler incelendiğinde bunların, ilk dört halifenin meşruiyetini vurgulama, Hz. Ali'nin veya Emevî halifelerinin hilâfetini gayri meşrû gösterme gibi gayretlerin ürünü olduğu izlenimi edinilebilmektedir.

Öte yandan, İslâm hukukçuları görüşlerini kendi dönemlerinde mevcut siyasal ve sosyal yapıyı ve bir de dört halife dönemini model alarak ve ikisi arasında karşılaştırmalara giderek açıkladıkları için, kaynaklarda bugün için fazlaca pratik değeri bulunmayan bazı yargı ve temayüllerle karşılaşmak da mümkündür. Dolayısıyla halifenin hak ve yetkileri, görevleri, görev süresi ve azli, şûra meclisiyle ilişkileri, devletin temel organları ve yapısı gibi konularda ileri sürülen görüş ve önerilerin bu bağlamda değerlendirilmesi kaçınılmazdır. Bu konuları İslâm hukukçularının ayrıntılı şekilde ele almış olması ve mevcut doktriner görüş farklılıkları müslüman toplumlarda en iyi

yönetim biçimini bulma, hak ve adaletin gerçekleşmesini sağlama gayretlerinin bir ürünüdür. Halifeye de "Allah'ın halifesi" veya "Allah'ın yeryüzündeki gölgesi" denmesini doğru bulmayıp onu "Peygamberin halifesi, imam, müminlerin emîri" gibi adlarla anmaları, İslâm amme hukukunda yönetme yetkisi anlamında egemenliğin kaynağının ümmet olduğunu, halifenin de tanrısal bir güce sahip bulunmadığını gösterir. Bu itibarla İslâm düşüncesinde devlet başkanının mutlak bir yetkisinin bulunmadığı, yetkisinin İslâm'ın genel ilkeleriyle ve ilâhî iradeyle sınırlı olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Ümmete ait olan egemenliğin kim veya hangi kurum tarafından nasıl kullanılacağı, adının ne olacağı, anayasal kurumların oluşum ve görev dağılımı gibi daha çok şekille ve üst yapı ile ilgili konular ise, İslâm'ın genel ilkelerine aykırı düşmediği sürece her toplumun kendi kültürel birikim, şart ve imkânları ışığında belirleyip karar vereceği hususlar olarak görülebilir. Bu bakımdan, tarihsel tecrübede Hulefâ-yi Râşidîn'den sonra gerçekleşmiş saltanat gibi yönetim biçimlerini ve devlet şekillerini –hakiki anlamıyla hilâfet kavram ve uygulamasına aykırı da olsalar– İslâm'a uygun ya da aykırı diye nitelemek doğru olmaz. Değerlendirme mevcut biçimlerin öngörülen idealleri ne ölçüde gerçekleştirebildikleri noktasında olmalıdır.

D) Değerlendirme

İslâm, bir din olarak devlet ve yönetim biçimlerine ilişkin bir belirleme getirmek yerine genel ilke ve amaçlar koymakla yetinmiş, insanlara da hem bu ilke ve amaçları hem de zamanın şartlarını dikkate alarak kendi yönetim biçimlerini belirleme ve düzenleme hak ve yetkisini bırakmıştır. İslâm'ın bu yaklaşımı siyaset ve yönetim konusunda teori ve model belirlemenin değil ona da yön ve içerik kazandıracak olan zihniyet değişiminin ve dünya görüşünün önemli olduğunu vurgulamayı amaçlar. On dört asırlık tarihî süreçte İslâm toplumları, peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn dönemleri hariç tutulacak olursa, saltanat ve hilâfet adıyla, çeşitli renkleriyle bir monarşi (hükümdarlık, krallık) ile yönetilmişlerdir. Devlet ve yönetim biçimleri araç değil, insanların mutluluklarını sağlama yolunda amaç oldukları düşünülünce, hükümdarlık yönetiminin İslâm'a uygunluk ya da aykırılığından bahsetmek yerine, öngörülen veya herkesçe kabul edilen evrensel insanî değerleri gerçekleştirmede, kendi şartları içinde ne ölçüde başarılı olduğundan bahsedilmesi daha doğru olur. Bugün gelinen noktada dünyada insan haklarının gerçekleşmesini objektif olarak sağlamaya en yakın yönetim biçi-

minin demokrasi olduğu kanısı hâkimdir. Öyle olunca –tarihî ve felsefî temeli bir yana bir yönetim biçimi olarak- demokrasinin İslâm'da olduğunu ya da olmadığını ispatlamakla vakit geçirmek yerine dinin kazandırmaya çalıştığı zihniyet değişimi ve dünya görüşünü yakalamak, dinin hedef olarak gösterdiği evrensel idealleri gerçekleştirmeye daha iyi hizmet edebilmesi için toplumumuzda ne gibi değişimlerin yaşanması veya hangi katkıların ve tâdillerin yapılması gerektiği hususunda kafa yormak gerekir. Çünkü araçlardan ziyade ilkeler ve amaçlar önemlidir. Zaten düzlemleri, işlev ve mahiyetleri farklı olduğundan İslâm'la klasik ve çağdaş yönetim biçimleri arasında bir karşılaştırma yapmak, onların meşruiyet veya adem-i meşruiyetlerini İslâm'dan temellendirmek doğru olmadığı gibi anlamsızdır da.

Gerek Kur'an ve gerekse Hz. Peygamber'in sünnetinde müslümanların nasıl bir devlet teşkilâtı kuracağı, devlet başkanını nasıl ve hangi şartlarla seçeceği ve toplumun hangi siyasal şekil ve yöntemlerle yönetileceği konusunda ayrıntı verilmemiş, hatta bu konulara neredeyse hiç temas edilmemiştir. Buna karşılık gerek insan ilişkilerinde gerekse devlet-fert ilişkisinde hâkim olacak temel esas ve amaçlar üzerinde ısrarla durulmuş, siyasî yapının daima ihtiyaç duyacağı sağlam bir zemin kurulmaya ve fertlere sahip oldukları yönetim biçimlerini sağlıklı ve adaletli şekilde işletecek bir anlayış ve ufuk kazandırılmaya çalışılmıştır. Böyle olunca demokrasinin İslâm'a aykırı olduğunu da, İslâm'ın gereği olduğunu da ispatlamaya çalışmak fazla anlamlı bulunmaz.

İslâm'ın iki aslî kaynağı olan Kur'an ve Sünnet'te herkes tarafından korunması gerekli temel hedefler, ilke ve esaslar gösterilmiş, bunları gözetmek şartıyla müslümanların sosyal sözleşmelerini diledikleri tarzda yapabilecekleri, dönemlerine ve şartlarına en uygun yönetim şeklini seçip gösterilen muhtevayı ve amaçları bununla yakalayabilecekleri anlatılmak istenmiştir. İnsanlığa tebliğ edildiği günden beri, farklı siyasal yapı, kültür, gelişmişlik ve geleneğe sahip her toplumda benimsenme ve canlılığını koruma iddiasındaki İslâm dininin, toplumun yönetim şekli ve anayasal yapısı ile ilgili olarak ayrıntı vermemesi, böyle bir anlam taşır. Bu itibarla, gerek İslâm hukukunun klasik kaynaklarında ve gerekse çağımızda kaleme alınan eserlerde İslâm anayasa hukuku ve yönetim şekli ile ilgili ileri sürülen görüşleri, İslâm'ın alternatifsiz biçimde belirlenmiş hükümleri olarak değil, müslüman yazarların -İslâm'ın genel ilkeleri ışığında ve kendilerini çevreleyen şartlar içinde- daha âdil, düzenli ve dürüst bir yönetime ulaşma, daha huzurlu, faziletli, mutlu ve müreffeh bir toplumu kurma yönündeki düşüncelerinin ve

samimi gayretlerinin ürünleri olarak değerlendirmek daha isabetli görünmektedir.

"Demokrasilerde egemenlik halkındır, İslâm'da ise Allah'ındır" sözü esasen farklı iki düzleme ait değer hükmünün iyice düşünülmeden bir araya getirilmesiyle oluşturulmuş avamî bir söylem olup günümüzde de başka amaçlar uğrunda kullanılan bir slogan ve bir demagojiye dönüşmüştür. Bu yaklaşım, aynıyla, Hâricîler'in hakem meselesindeki tutumundan ötürü Hz. Ali'ye karşı çıkarken sarfettikleri "Hüküm Allah'ındır" sözü gibidir. Hz. Ali bu sözü duyunca, bunun bir yanıltmaca olduğunu anlatmak üzere "Bu söz doğrudur; fakat siz onu meşrû olmayan maksatlar için kullanıyorsunuz" demiştir.

Bugün artık herkes biliyor veya kabul etmese de fiilen şahit oluyor ki, âlem üzerinde iradesiyle ve kudretiyle mutlak hâkim olan varlık Allah'tır. Bütün varlıklar bu küllî hâkimiyetin altındadır. Burada söz konusu olan hâkimiyet metafizik ve ontolojik anlamda hâkimiyettir. "Hâkimiyet milletindir" sözündeki hâkimiyet ise, az önce sözü edilen hâkimiyetten farklıdır. "Hâkimiyet millete aittir" derken kastedilen husus, siyasal iktidarın, herhangi bir sınıfın, zümrenin veya cemaatin doğal veya Tanrısal hakkı olmadığı, tam tersine, bu hakkın millete ait olduğu ve yöneticinin onun tarafından belirleneceğidir. Zaten Şiî anlayış hariç tutulacak olursa, klasik İslâm siyaset teorisinin ana çizgisi de bu yönde olmuştur.

III. İNSAN HAKLARI

Hakka, "hukukun koruduğu menfaat"; insan haklarına da, "insana insan olduğu için, diline, dinine, ırkına, cinsiyetine, milliyetine, sosyal statüsüne ve rengine bakılmaksızın tanınan haklar" şeklinde bir tanım getirilebilir. Ayrıca "insan hakları, insanın sahip olduğu özgürlüklerin belirgin ve kullanılabilir hale gelmesi" şeklinde tanımlanabilir. Ancak hak ve özgürlük kavramlarının insan zihninde yaptığı çeşitli çağrışımlar ve bu iki kavram etrafında tarihsel süreçte teori ve pratikte oluşan zengin birikim sebebiyle bu tarz tanımların belli ölçülerde belirsizlik ve izâfîlik taşıdığı da açıktır. Çünkü insanlar farklı dinlere, kültür ve geleneklere, toplumsal yapı ve siyasî rejimlere sahiptir veya bağlıdır. İnsan hakları doktrini bu farklılıklara bakılmaksızın herkesin sahip olduğunu var saydığı bazı haklardan yola çıktığı, insanla ona egemen güçler, fertle devlet arasındaki ilişkiler bakımından evrensel standartlar getirmeye çalıştığı için belli bir ortak anlayışı ve tanıtımı da kaçınılmaz kılar. Hukukçuların, filozofların ve diğer sosyal bilimcilerin insan

haklarına getirdiği çeşitli tanımlar da onların dünya görüşlerinin ve bakış açılarının özeti mahiyetindedir. J. Mourgeon insan haklarını “Kişinin tek tek kişilerle ve iktidarla ilişkileri içinde kendi malı olarak elinde bulundurduğu, kurallarla yönetilen ayrıcalıklar” olarak tanımlıyor. Bu anlamda bakıldığında Avrupa tarihinin bir insan hakları mücadelesinden ibaret olduğu söylenebilir. Bu sebepledir ki 1215 tarihli Magna Carta’dan itibaren ilân edilen bütün bildirgeler Batı için insan hakları açısından oldukça önemli gelişmelerdir. İngiltere’de halk, daha doğrusu seçkinler bu belgeyle siyasal iradeyi temsil eden kraldan birtakım haklar koparabilmişti. XVI. yüzyılda Las Casas, XVII. yüzyılda Grotius ve daha sonra Kant ve rahip St. Pierre gibi birkaç idealistin düşlerine rağmen Batı toplumu insan hakları konusunda ancak son iki yüzyılda ilerleme kaydedebilmiştir. 1789 yılında Fransa’da yayımlanan İnsan Hakları Bildirisi, Batı’da insan haklarının kazanılmasında en önemli adımlardan biridir. Fransız Devrimi özgürlük, eşitlik ve kardeşlik ilkelerini dünyaya ilân etmiştir. 1948 yılında Birleşmiş Milletler tarafından ilân edilen İnsan Hakları Evrensel Beyannâmesi insan hakları konusunda dünyada atılan en ileri ve en kapsamlı adımdır.

İnsan Hakları Evrensel Beyannâmesi’nin ilk iki maddesi, bütün insanların hür doğduklarını, hak ve değer bakımından eşit olduklarını; beyannâmede sözü edilen haklardan ırk, renk, cinsiyet, dil, din ayırımı yapılmaksızın yararlanacaklarını ilân etmiştir.

İnsan hakları ifadesi, teorik olarak, insanın sahip olduğu, insana içsel, doğal olan ve en azından kişinin iki temel ögesi ile (beden ve ruh) ilgili hakları kapsadığı gibi, insanla ilgili olan hakları yani kişinin oluşturucu ögelerinin dışında olmakla birlikte, onun varlığının vazgeçilmez sayılabilen yönleriyle ilgili olan hakları da kapsar.

İslâm dünyasında ise insan hakları, hemen dinin tebliğ edilmesiyle birlikte başlamıştır. Denilebilir ki Kur’ân-ı Kerîm, temel insan haklarını bir defa daha tesbit ve tescil etmek, insana hak ettiği değeri yeniden kazandırmak amacıyla gönderilmiştir.

İslâm toplumlarının bağlı bulunduğu Kur’ân-ı Kerîm ayrıntılı ve teknik olmasa bile insan hakları kapsamına giren noktalara değinmiş ve bunların korunmasını değişik boyutlarda müeyyidelendirmiştir. İslâmî telakkiye göre, bütün haklar yaratıcı Tanrı’nın iradesine dayanır, O’nun insana bağışıdır. İnsanın yeryüzüne halife ve en saygı değer (mükerrem) varlık olarak yaratıldığı, ona önemli sorumluluklar (emanet) yüklendiği fikri, insanın doğuştan birtakım haklara sahip olduğu fikrinin simetrik ifadesidir. Bu telakki, hak-

ların beşerî ve egemen güçler tarafından tanınıp lutfedildiği ve yine onlar tarafından serbestçe kısıtlanabileceği anlayışını reddetmesi ve insana insan olması sebebiyle bir değer vermesi açısından insan hakları tarihinde önemli bir adım olmuştur.

Tabiatıyla insan haklarının tanınmasının, yazılı metinlerle tesbit edilmesinin tek başına bir şey ifade etmediğini geçmişte ve hâlihazırda yaşanan örneklerde görebiliriz. Önemli olan bunun toplumun bütün bireyleri, özellikle de egemen güçleri tarafından özümsenmiş, âdeta bir yaşam biçimi haline getirilmiş olmasıdır. Diğer birçok insanî ve hukukî değer gibi insan hakları da ancak sağlam bir inanç ve ahlâk zemininde, hukukun üstünlüğünün ve adaletin bulunduğu toplumlarda gerçekleşip gelişebilir. Hukuk devletinin bulunmadığı, kanunların âdil olmadığı ve adaletin bir hayat tarzı olarak yaşama geçmediği toplumlarda insan hakları kâğıt üzerinde kalır. Kur'an'da ve Hz. Peygamber'in sünnetinde adalete ve hukukun üstünlüğüne devamlı vurgu yapılıp keyfîliğin, kişinin kendi hakkını bizzat kendi kuvvetiyle elde etmesi demek olan ihkāk-ı hakkın, nasların çizdiği sınırların çiğnenmesinin yasaklanması, meşruiyetin ve hukuk düzeninin korunmasının emredilmesi bu sağlam zemini kurmaya mâtuf tedbirlerdir.

Hz. Peygamber'in hicret esnasında Medine'deki değişik inanç mensuplarıyla ve etnik gruplarla yaptığı Medine sözleşmesi, hayatı boyunca etrafındaki insanlara davranışları, çeşitli din mensuplarıyla ve kölelerle ilişkileri ve bu konudaki tavsiyeleri insan hakları açısından büyük öneme sahip belge ve uygulama örnekleridir.

Resûlullah'ın uygulamalarının teorik çerçevesi mahiyetinde olan Vedâ hutbesi de, insan hakları açısından önemli bir belgedir. Vedâ hutbesi kişi, aile, toplum (müminler toplumu) ve bütün insanlığı iç içe geçmiş daireler biçiminde içermektedir. Başlangıç cümlelerinden sonra hutbe, *"Ey Allah'ın kulları, sizlere Allah'tan korkup çekinmenizi tavsiye eder, hepinizi O'na itaat etmeye teşvik ederim"* sözleriyle devam eder. Başlangıç cümleleriyle birlikte düşünüldüğünde kişinin kendine karşı olan haklarının başında tek Allah'ı tanımak ve O'na itaat etmek geldiği söylenebilir; kişi ancak bu suretle kendine karşı görevini yerine getirmiş ve gerçek değerini bulmuş olur.

Bundan sonraki halka aile hakları denilebilecek halkadır. *"Ey insanlar! Eşlerinizin sizin üzerinizde sizin de onlar üzerinde hakkı vardır; size kadınlar hakkında yaptığım tavsiyeyi tutun; siz onları Allah'ın emaneti olarak aldınız; kadınlar hususunda Allah'tan korkun ve onlara iyi davranın"*.

Vedâ hutbesinde can, mal ve namus dokunulmazlığı da ayrıca vurgulandıktan sonra müminlerin kardeş olduklarından bahsedilmiş ve daha sonra hutbe cihanşümul bir boyuta çekilmiştir: *"Ey insanlar, rabbiniz birdir, babanız da birdir; hepiniz Âdem'densiniz, Âdem de topraktan."*

İslâm bilginleri ve teorisyenler, dinin amacının "zarurât-ı hamse" denilen beş temel ilkeyi yerleştirmek ve korumak olduğunu ifade etmişlerdir. Bunlar; a) canın korunması, b) aklın korunması, c) namus ve haysiyetin korunması, d) dinin korunması, e) malın korunmasıdır. Korunması gereken bu beş ilke bir yönüyle Allah'ın peygamber göndermedeki maksatlarını (makāsıdü'ş-şâri') teşkil ederken, bir yönden de insanların yararlarını gerçekleştirme amacına mâtuftur, daha doğrusu insanların temel yararları bunlardan ibarettir.

Müslüman Doğu'da insan haklarının ne ölçüde korunduğu ve gerçekleştiğinin değişik ölçüt ve göstergeleri bulunabilir. Ceza hukuku alanında suç ve cezada kanunîlik ilkesinin konması, kesinleşmiş bir suç olmadıkça kimsenin suçlu işlemi görmemesi, sanık haklarının korunması, işkence yasağı, cezalandırmada denklik gibi ilkeler, hayvanların haklarını korumaya mâtuf tedbirler ve uygulamalar, sosyal amaçlı vakıflar, zekât, nafaka ve yardımlaşma anlayışı, sosyal dayanışmayı ve bütünlüğü amaçlayan ahlâkî değerler, toplumun güçsüz kesimleri olan gayri müslimler, işçiler, çocuklar, köle ve kadınlarla ilgili düzenlemeler ve onların haklarını korumaya mâtuf tedbirler ayrı ayrı ölçüt ve hareket noktası olarak kullanılabilir. Bunların hepsinde her dönemde arzulanan seviyede olumlu bir uygulama çizgisinin bulunduğunu iddia etmek doğru değil ise de tarihî süreç itibariyle genel görünüm olumlu bir seviyede ve çizgide seyretmiştir.

Batı o dönemlerde böyle bir dinî ve ahlâkî öğreti temeline sahip bulunmadığı, güçlünün egemen olduğu ve diğerlerinin hakkını belirlediği bir toplumsal yapıya sahip bulunduğu, köleler ve kadınlar akıl almaz bir aşağılanmaya muhatap olduğu için, insan hakları mücadelesinin ilk izlerine de Batı toplumlarında rastlanır. Bu durum insan hakları kavramının niçin Batı kökenli sayıldığını da açıklar. Aslında insan haklarının Batı'daki kötü geçmişi ve bugün için ise toplumda bireysel hak ve özgürlükler adına birçok aşırılık ve aykırılıkların önlenemez bir hal almış olması bir etki-tepki veya toplumsal med cezir hali görünümündedir. Aynı med cezir kiliseye ve hıristiyan din adamları sınıfına karşı haklı olarak başlatılan laiklik mücadelesinin giderek bireysel hayattan da dini dışlama ve sekülerleşme sürecine girmesi, hukukun dinî ve ahlâkî zeminini yitirmesi sonucunda da görülmüştü.

Müslüman Doğu'da insan haklarının hiç ihlâl edilmediğini söylemek abartılı bir ifade olur. Ancak Kur'an ve Sünnet terbiyesini almış müslüman toplumlarda insanların temel hak ve hürriyetlerinin korunması yönünde önemli bir mesafe alındığı, bugün için bile gıpta ile söz edilen bir hoşgörü ortamının bulunduğu, ihlâl ve haksızlıkların da oldukça mevziî kaldığı söylenebilir. İslâm toplumlarında insan haklarına ilişkin bildirgelere rastlanmaması, İslâm toplumlarında insan haklarının ihlâl ve ihmal edildiği anlamına değil, belki, bugünkü mânada olmasa bile genel anlamda insan haklarının gözetildiği anlamına gelir.

Burada, insan hakları açısından her zaman için tartışma konusu olan üç konu üzerinde, din ve vicdan hürriyeti, kadın hakları ve kölelik üzerinde durmak istiyoruz.

A) Din ve Vicdan Hürriyeti

En yaygın tanımına göre din ve vicdan hürriyeti, kişilerin istedikleri dini serbestçe seçmeleri, seçtikleri dinin kurallarını hiçbir müdahale ve kısıntıya mâruz kalmadan uygulamaları, bu konuda eğitim alma, eğitme, başkalarına anlatma ve telkin etme, bunu sağlayacak ölçüde sivil örgütlenme haklarını ifade eder.

Dinin sadece zihinde kalan bir inanış ve kanaatten ibaret olmadığı, aynı zamanda kişinin dünyevî hayatına yön verecek ahlâkî, hukukî ve sosyal kuralları da ihtiva ettiği açıktır. Bu sebeple dini sadece kişi ile Tanrı arasında kalan bir vicdan meselesi olarak görmek ve böyle tanıtmak yanlış olur. Dinin davranışlarımızla ilgili emir ve yasaklarının bağlayıcılığı, dünyevî ve uhrevî sonuçları vardır. Öte yandan aynı inancı paylaşan kimselerin sosyal birlik oluşturması, dinlerinin kurallarını sosyal zemine taşırması ve bu yönde organizasyonlar kurması kaçınılmaz olmaktadır.

Din ve vicdan hürriyeti, ferdin benimsediği dinin yapısına, içerik ve niteliğine göre değiştiği gibi din ile devletin münasebetine göre de farklılık arzedebilir. Meselâ devletin dinî kurallara göre yönetildiği teokrasilerde devletin resmî dinini benimseyenlerin din ve vicdan hürriyeti açısından bir probleminin olmaması gerekir. Burada muhtemel problem, devletin resmî dini dışında bir din ve inanışı benimseyeler açısından söz konusu olabilir. Bunun da boyutu devlet dininin yapısındaki hoşgörü ölçüsüne göre değişecektir. Devletin dine egemen olduğu sistemlerde din ve vicdan hürriyetinin sınırını devletin felsefesi ve temel kuralları tayin eder. Burada esas olan devletin resmî politikası ve belirlemesi olduğundan, gerçek anlamıyla bir din ve vicdan

hürriyetinden söz edilemez. Devletle dinin birbirinden tamamen ayrıldığı liberal ve laik sistemlerde ise, fert ve cemaatler dinî inançlarının gereğini yerine getirmekte kural olarak serbesttir. Bununla birlikte devlet ile din arasında bir alan ayırımı söz konusu olduğundan, devletin genel felsefesi, temel ilkeleri ve kamu düzeni ile sınırlı bir din ve vicdan hürriyeti vardır.

Din-devlet ikileminin ve buna bağımlı olarak devletin egemenlik alanı ile din ve vicdan hürriyeti arasındaki mücadelenin uzun bir tarihî geçmişi vardır. Yahudilik'te Tanrı'nın kavmi kabul edilen Yahudi olanlarla olmayanlar arasında kesin bir ayırım gözetilmiş, bu zihniyet farklılığı ve millî din anlayışı çoğu zaman yahudi olmayanlara karşı katı bir tutum sergilenmesine yol açmıştır. Bununla birlikte yahudilerin yahudi olmayanlara karşı tutumunda, onların yahudilere karşı takındığı tavrın da önemli etkisi olmuştur.

Din ve vicdan hürriyeti problemi Batı kültür tarihinde ilk defa Hıristiyanlık'la ortaya çıkmıştır. Hıristiyanlık, dogmatik tekelciliği sebebiyle dinde bir hoşgörüsüzlük doğurmuştur. Hıristiyanlık, ortaya çıkışından itibaren üç asır boyunca Roma'dan beklediği hoşgörüyü, kendisi devlet dini olduktan sonra ne kendi içinde ortaya çıkan gruplara ve farklı inanışlara ne de başka dinlere göstermiştir. Diğer din mensuplarına karşı gösterilen katı tutum bir tarafa kendi içindeki farklı inanç sahipleri, günahkârlar ve dinden dönenler, kilisenin otoritesine karşı gelenler de mânevî bir ceza olan afarozun yanı sıra kilisenin devletle iş birliğine bağlı olarak çeşitli kovuşturma ve baskılara mâruz kalmışlardır. Kilise devletten aldığı gücü kaybettiği oranda bu katı tutumunu zorunlu olarak yumuşatmış ve azaltmıştır. Diğer bir ifadeyle, kilisenin devletle olan sıkı iş birliği ve baskıcı tutumu, önce reform hareketlerinin, devamında da din ile devletin ayrışması ve alan ayırımına gitmesi projesinin gündeme gelmesine ve gerçekleşmesine imkân hazırlamıştır. Bu süreç Batı'da, pozitif bilimlerin gelişiminin de desteğiyle, ferdî hayattan ve değerler dünyasından dinin dışlanması gibi olumsuz ve uca kaçan gelişmelerin de hazırlayıcısı olmuştur.

İslâm dini, kendini ilâhî dinlerin ve tevhid geleneğinin son halkası, değişikliğe uğramamış ve uğramayacak yegâne hak din olarak tanıtmakla ve İslâm dışındaki din ve inanışları bâtıl olarak nitelendirmekle birlikte, diğer din ve inanışların varlığını da vâkıa olarak kabul eder. Onların yeryüzünden silinip kazınması ve sadece İslâm'ın tek din olarak kalması gibi bir iddiayı da taşımaz. Kur'an'da, *"Eğer rabbin dileseydi, yeryüzündeki insanların hepsi hakkı benimseyip iman ederdi. Yoksa sen inanmaları için insanlara zor mu kullanacaksın?"* (Yûnus 10/99) buyurulmuş, hak ve hakikatin gösterildiğini,

bundan böyle dileyenin iman etmeyi, dileyenin de sonuçlarına ve sorumluluğuna katlanması kaydıyla küfrü tercih edebileceği (bk. el-Kehf 18/29) uyarısı yapılmıştır. Dinin özünü hür bir seçimle yapılan iman teşkil eder. Kur'an'da yer alan, *"Dinde zorlama yoktur; artık hak ile bâtıl tamamen birbirinden ayrılmış ve hak bütün açıklığıyla meydana çıkmıştır"* (el-Bakara 2/256) meâlindeki âyet de bunu vurgular.

Gerek Kur'an'ın anılan ve benzeri ifadeleri, hıristiyan ve yahudileri "Ehl-i kitap" adlandırmasıyla ayrı bir grup olarak telakki edip onlara ayrı bir statü tanıması, gerekse Resûl-i Ekrem'in başta Ehl-i Kitap olmak üzere diğer din mensuplarına karşı gösterdiği müsamaha ve bu konudaki ısrarlı telkin ve tavsiyeleri, hem müslümanların kendi dinleri hakkında özgüvene sahip olmasının hem de tarih boyunca diğer din mensuplarına karşı hak ve adaletle, merhamet ve hoşgörü ile davranmasının temel âmilini teşkil etmiştir.

İlk dönemlerde İslâm'ın tebliğ ve yayılışına engel olan müşriklere ve değişik din mensuplarına karşı kararlı ve tavizsiz bir politikanın izlenmesi, dinden dönenlere karşı sert yaptırımların uygulanması, bir yönüyle dinlerin kuruluş dönemlerinde alınması gerekli önlemler, bir yönüyle de yarımadada siyasal birliğin kurulabilmesi için zorunlu idarî ve siyasî tedbirler olarak görülmelidir. İlk halife Ebû Bekir'in dinden dönenler ve devlete vergi ödemeyerek baş kaldıranlara karşı savaşması, Arap yarımadasındaki müşrik Araplar'ın müslüman olmaya veya yarımada dışında zorla iskâna tâbi tutulması insanlara din ve vicdan hürriyeti tanınmadığı şeklinde değil de, o dönemde irtidad hareketinin siyasal isyana ve kamu düzeni ihlâline dönüşmüş olmasıyla ve yeni kurulan siyasal birliğin korunması zaruretiyle açıklanmalıdır. İslâm'ın "cihad" ilke ve emri de din ve vicdan hürriyetini tanımayan ve kısıtlayan bir prensip veya İslâmiyet'i zor kullanarak benimsetme ameliyesi değil, Tanrı'nın birliğini ifade eden kelime-i tevhîdi yayma, dinin varlığının kabul edilmesini ve yayılmasını engelleyen şartların ortadan kaldırılması çabasıdır. Diğer bir anlatımla, bütün insanlığa ilâhî mesajı ulaştırma, onların da hak ve hakikatle tanışmasına imkân hazırlama gayretidir. İslâmî öğretide de küfür tek başına savaş sebebi sayılmamış, aksine savaşın meşruiyeti için İslâm'a ve müslümanlara karşı hasmane ilişkiler ve fiilî tecavüz ölçü alınmıştır.

İslâm'ın müslüman olmayanlara tanıdığı din ve vicdan hürriyetinin içerik ve sınırlarını tanımada, tarih boyunca gayri müslimlerin müslüman toplumlarda sahip oldukları serbestiyi, hak ve özgürlükleri izlemek kâfidir. Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn döneminden itibaren gayri müslim tebaa ile

yapılan vatandaşlık ve bağlılık (zimmet) anlaşmalarında onlara din ve vicdan hürriyetinin tanındığı, dinlerinin gereklerini serbestçe yerine getirebilecekleri açık bir şekilde ifade edilmiştir. Gayri müslimlere kendi inançlarını koruma, mâbedlerini yapma ve dinlerine göre ibadet etme, dinlerine göre davranma, çocuklarına din eğitimi verme, dinî cemaat oluşturma, hukukî ve kazâî muhtariyet gibi bir dizi hak ve hürriyet tanınmış, sadece kamu düzenini ilgilendiren alanlarda herkes gibi onların da devletin ortak ilke ve kurallarına tâbi olması istenmiştir. Osmanlı toplumunda gayri müslimlerin statüsü ve sahip oldukları haklar bu müsamaha ve anlayışın güzel bir örneğidir. Böyle olduğu için de tarih boyunca çeşitli İslâm ülkelerinde gayri müslim azınlıklar varlıklarını, din ve kültürlerini daima koruyabilmişlerdir.

Bir zamanlar büyük bir İslâm medeniyetinin doğduğu ve kalabalık bir müslüman nüfusun bulunduğu İspanya'da, Endülüs Emevî Devleti'nin yıkılışının ardından müslüman katliamının yapılması ve geriye hiçbir müslümanın bırakılmaması, asırlarca müslümanların hâkimiyeti altında bulunmuş olan Balkanlar'da, Lübnan'da, Mısır'da, Kuzey Afrika'da ve diğer birçok ülkede hâlâ kayda değer sayıda gayri müslim nüfusun bulunması ve onların hiçbir baskı, tehcir ve din değiştirme politikasına mâruz kalmamış ve din ve kültürlerini bugüne kadar korumuş olması iki farklı din ve medeniyetin din ve vicdan özgürlüğü anlayışları ve uygulamaları arasında mukayeseye imkân verdiği gibi, İslâm'ın bu konudaki genel çizgisini de ortaya koyucu niteliktedir.

Günümüz hukuk sistemlerinde de din ve vicdan hürriyetinin tanınması ve korunması, temel insan hak ve hürriyetlerinden biri kabul edilir. Laiklik ilkesi âdeta bu hürriyetin teminatı olarak gösterilir ve bu ilke sayesinde din ve devlet arasında belli bir uyumun sağlandığı var sayılır. Bununla birlikte dinin dünya hayatına ilişkin düzenleme öngörmesi ölçüsünde kurulu hukuk düzeni ile çatışması, yani dinî ve laik normlar arası çatışma kaçınılmaz gözüktüğünden bu hürriyetin sınırının ne olacağı, çatışma alanının hangi tarafa bırakılacağı daima tartışılagelen bir husus olmuştur. İnsanların dinî ve vicdanî bir kanaate sahip olması hukukun tanımasından değil insanın var oluşundan, düşünme ve inanma yeteneğinden doğduğu için din ve vicdan hürriyetinden kastedilen şeyin, bir dinî ve vicdanî kanaate sahip olma değil bu inancını açığa vurma, onun gereklerine göre ibadet etme, davranma ve başkalarına telkinde bulunma gibi dışa akseden davranışlar olması gerekir. Bu alanda hakkın özü denince, bir dinî inanç ve kanaatin dışa aksettirilmesi, ona göre davranılması hakkının temel öğeleri anlaşılır. Bu itibarla din

ve vicdan hürriyetini sadece inanma ve buna göre ibadet etme hakkı olarak anlamak, üstelik ibadet hürriyetini de kamu düzeni, genel ahlâk ve kanunlara aykırı olmama şartıyla sınırlamak bu hak ve hürriyetin özüne dokunma demektir. Çünkü kamu düzeni ve genel ahlâkla hukuk düzeni arasında yakın ilişki mevcut olup ibadet hürriyetini bu ikisiyle sınırlama, sonuçta hukuk düzeninin ibadeti ve dini belirlemesi ve tanımlaması anlamına gelir. Bu da hem hak ve hürriyetin tanınması, hem de din ve devletin ayrışması ilkelerine aykırıdır.

Esasen laiklik, bir inanç esası ve dogma olarak anlaşılmadığı ve uygulanmadığı, aksine bir yöntem ve toplumsal uzlaşma modeli olarak algılandığı sürece, din ve vicdan hürriyetinin güvencesidir. Bu sebeple de laiklikle din ve vicdan hürriyeti arasında çatışmanın değil destek ve dayanışmanın olması gerekir. Bununla birlikte uygulamada bu ikisi arasında zaman zaman çatışma ve gerilimin yaşandığı da inkâr edilemez. Din ve vidan hürriyeti ile hukuk düzeni arasındaki çatışma, laikliğe belli bir kavramsal çerçeve çizememiş ve onu âdeta farklı politikaların sığınak ve gerekçesi olabilecek bir belirsizliğe mahkûm etmiş ülkelerde daha açık biçimde görülür. Bu çatışmanın bir sebebi, içi boş bir laiklik kavramının keyfî uygulamalara ve din hürriyeti karşıtı tavırlara kolaylıkla gerekçe yapılabilmesi tehlikesidir. Bir diğer sebep ise, İslâm dininin kendi öz yapısı, müslümanların İslâm dinini algılama tarzı ve İslâm'dan beklediklerinle laik devletin İslâm dinine biçtiği konum arasında ciddi farklılıkların bulunabilmesidir. Çünkü İslâm dininin inanç, ibadet ve ahlâkın yanı sıra sosyal hayata ilişkin birtakım öneri ve hükümleri de bulunmakta olup, bunların yerine getirilmesi müslümanlarca dinî hayatın bir parçası olarak telakki edilir. İslâm dininin sosyal hayatla ve beşerî ilişkilerle ilgili hükümleri esasında kamu yararının gözetilmesi, kamu düzeninin kurulması ve toplumsal ıslahat projelerinin dinî ve ahlâkî bir zemine dayandırılarak daha güçlendirilmesi ve sağlamlaştırılması gibi amaçlar taşır. Bu yönüyle bakıldığında İslâm dininin toplumsal önerileri sosyal barışın ve bireyler arasında karşılıklı güven ortamının kurulmasında çok önemli ve olumlu bir katkıyı sağlayabilecek niteliktedir. Zaten özgürlükçü ve demokratik toplumlarda halkın genel kabulleri, örf ve temayülleri ile uygulamaya akseden kamusal talep ve projeler arasında belli bir uyum görülür. Öte yandan dine bağlı kimselerce ibadet ve dinî ödev olarak telakki edilen davranış ve görevlerin ifa edilmesinin kamu yetkisini elinde bulunduran şahıs ve merciler tarafından çeşitli gerekçelerle engellenmesi ve kısıtlanması, bireysel planda olsun din hürriyetinin korunmadığı iddialarına haklılık kazandırmakta, aradaki güvensizliği ve soğukluğu daha da tırmandırmakta, neticede devletin

gücü ve saygınlığı zaafa uğramaktadır. Çünkü devletin boyun eğdirmesi güce ve maddî unsurlara, dinin etkisi ise bireyin öz tercihine ve vicdanına dayanır. Fertlerin bu iki bağlılık arasında seçime zorlanması, görünüşte düzeni sağlayıcı gibi görünse de esasında maddî otoriteye karşı göstermelik bir boyun eğişi sağlayabileceğinden içinde ikiyüzlülük ve çözümsüzlük taşır.

Öte yandan din ve vicdan hürriyetini kısıtlamaya yönelik müdahaleler reaksiyoner akımları, özgürlük karşıtı baskıcı anlayışları, dinin yüce değerlerinin çeşitli kesimlerce istismar edilmesini de güçlendirmektedir. Böyle bir kargaşa ve güvensizlik ortamında, farklı sâiklerden doğan birçok davranış ve talebin de din ve ibadet hürriyeti adına gündeme getirilmesi tehlikesi vardır. Bu sebeple hukuk düzeninin dinin gereğinin ne olduğunu belirlemeye kalkışmayıp sağlıklı bir din eğitim ve öğretiminin yapılmasına imkân hazırlayıcı, özgürlükler arası dengeyi sağlayıcı bir rol üstlenmesi, kamu yöneticilerinin insan hak ve özgürlüklerine saygılı olup din ve ibadet hürriyetini belirleyici değil koruyucu bir tavır sergilemesi, insanların karşılıklı güven ve hoşgörü ortamında yaşamaya alıştırılması modern devletlerin ana hedef ve politikaları arasında yer almalıdır.

B) Kadın Hakları

Hayvan topluluklarının hepsinde fizikî güç, özellik ve farklılıklar büyük önem taşır. İnsan toplumlarında dikkati çeken ilk önem sırasının cinsel olduğu, sonra fizikî ve iktisadî önem sıralarının söz konusu olduğu, son zamanlarda ve çağdaş telakkilerde ise önem sırasının iş bölümüne dönüşmeye başladığı öne sürülmektedir. Tarih boyunca kadına tanınan statünün, genel hatlarıyla bu iddiayı desteklediği de söylenebilir.

Yakın zamanlara kadar, bazı istisnalar dışında erkeklerle kadınlar medenî ve siyasî haklarda eşit değildi. Son yüzyıla kadar Batı toplumu kadın hakları konusunda kötü bir sınav vermiştir. Günümüzde bu toplumdaki aykırılık ve aşırılıklar da âdeta bu kötü döneme tepkiyi içeren karşı ucu teşkil etmektedir. Kimi bilim adamlarına göre, kadının köle seviyesinde bulunuşu, köklenmiş nüfus şartlarının sonucuydu. Çocuk ölüm oranı çok yüksek olunca insanların yeryüzünden silinme tehlikesi belirmiş ve kadınlardan sadece çocuk vermeleri beklenmişti. İtalya'da Mussolini kadınlara yüksek öğrenimi yasaklarken, Hitler 1914 yıllarının II. Guillaume'unu hatırlayarak kadınların "üç k"dan başka şeylerle uğraşmamasını istemiştir (kinder=çocuk, kuche= mutfak, kirche=kilise).

Tarih boyunca kadınların siyasî haklardan uzak tutulmalarının istisnaları görülmektedir. Kimi yazarlar, kadınların saltanat sürdüğü dönemleri sağ duyunun ağır bastığı dönemler olarak adlandırır. XV. yüzyılda müslümanları ülkeden atan ve Kristof Kolomb'un Amerika seferini himayesine alan İspanya Kraliçesi Katolik İsabella, 1558'de İngiltere tahtına çıkan, Protestanlığı sağlamlaştıran Elisabeth, Büyük Katerina (1729-1796), 1740-1780 yılları arasında hüküm süren Avusturyalı Maria Teresa ve 1837-1901'de hüküm süren Victoria devlet gemisini yürütmüş kadınlardır.

Günümüzde kadınlara oy hakkı tanınmasından sonra hemen hemen bütün ülkelerde kadın bakan ve milletvekili sayısı düşme göstermiştir. Etraflıca incelenmeye değer bu konuya ilişkin olarak Fransız sosyolog Gaston Bouthoul, temel siyasî meselelerin savaş ve zorbalık terimleriyle sarılıp sarmalanarak sunulduğu zamanımızda, ruhsal yapıları ve özel mantık düzenleriyle kadınların bu terimleri anlamasının ve benimsemesinin güçlüğünden bahseder ve önümüzdeki günlerde de savaşın er kişilerin en büyük meselesi olmaya devam edeceğini ileri sürer. Ona göre, siyasî davranışlar bakımından kadınları erkeklerle eş tutmak yanlıştır ve meseleyi ayıklamaya yetmemektedir. Kadınların devletin gidişine bütün kadınlıklarıyla katılması isteniyorsa, oylarının ve düşüncelerinin erkeklerin davranışlarının yan sonuçları, yan ürünleri olarak kabulüne son verilmelidir. Kadınlar insan nüfusunun yarısıdır ve sayılarına uygun şekilde temsil edilmeleri halinde meclislerdeki milletvekili ve hükümet üyeliklerinin yarısı kadınlardan oluşur.

İslâm dininin kadına tanıdığı hakların değer ve önemini daha iyi kavrayabilmek için İslâm'dan önceki çeşitli toplum ve medeniyetlerde kadının durumu hakkında kısaca bilgi vermekte yarar vardır.

Eski Hint telakkisine göre kadın, yaratılış olarak zayıf karakterli, kötü ahlâklı ve murdar bir varlıktı. Budizm'in kurucusu Buda başlangıçta kadınları kendi dinine kabul etmemişti. Hint hukuku kadına evlenme, miras ve diğer uygulamalarda hiçbir hak tanımıyordu. İsrail hukukunda baba kızını satabilirdi; ailede erkek evlât varsa kızlar mirastan pay alamazlardı. İran'da Sâsânîler döneminde kız kardeşle evlenilebilirdi. Eski Yunan'da koca dilerse karısını başkasına devredebilir, kendisi öldükten sonra eşinin başkasına devredilmesi için anlaşma yapabilirdi. Çinliler'de kadın insan sayılmadığı için ona ad bile verilmezdi.

İnsanların çeşitli müdahaleleriyle aslî hüviyetini yitiren Yahudilik ve Hıristiyanlık, Hz. Havvâ'nın Hz. Âdem'i aldatarak yasak meyveyi yemesine

sebep olduğunu kabul ettiğinden, kadını ilk günahın asıl suçlusu, bütün insanlığı günah kirine boğan kötü bir varlık sayar ve ona şeytan gözüyle bakar. Bu yüzden İngiltere'de kadına İncil'e el sürebilme izni ancak XVI. yüzyılda verilebilmiştir.

Eski Türkler'de kadının durumu, diğer toplumlara nisbetle iyi sayılabilirdi. Ancak onlarda da İslâm ahlâkı ve günümüz değer yargılarıyla bağdaşmayan uygulamalar vardı. Meselâ maddî durumu elverişli olan erkek istediği kadar kadınla evlenebilirdi. Babası ölen evlât, annesi dışında, babasından kalan bütün kadınlarla evlenmek zorundaydı. Eğer baba, sağlığında malını paylaştırmamışsa kızlar mirastan mahrum bırakılırdı. Bununla birlikte eski Türk geleneğinde siyasal haklar bakımından kadınların durumu, dönemine göre, hatta sonraki birçok döneme göre oldukça iyi ve ileri bir durumdaydı. Nitekim Nizâmülmülk'ün, Orta Asya'da âdet olduğu üzere kadınların siyaset üzerine müessir olmalarını önlemek arzusu ile, kadın hâkimiyetine eğilim göstermemesi için padişahı ikaz ettiği bildirilir.

İslâm'dan önceki Araplar'da bazı soylu aile kızları birtakım imtiyazlara sahip olsalar da genelde kadının durumu çok kötüydü. Her şeyden önce dinmek bilmeyen kabile savaşları kadınlar için büyük bir tehlike oluşturuyordu. Çünkü Câhiliye Arabında kadın, savaş sonunda herhangi bir mal gibi, kendisinden çeşitli yollarla yararlanılan bir ganimet kabul edilirdi. Bu durumda, kız çocuklarının ileride kendilerine utanç ve ar getirecek bir duruma düşmesinden kaygı duyan müşrik Araplar, yeni bir kız çocuğunun doğumunu utanç verici bir olay sayarlardı; hatta bunu önlemek için bazı kabilelerde kız çocuklarını diri diri toprağa gömme âdeti bulunmaktaydı. Bunu geçim zorluğu yüzünden yapanlar da vardı. Kur'ân-ı Kerîm'de bu uygulamalara değinilerek, onları buna yönelten zihniyet yerilmektedir. Câhiliye döneminde zina ve fuhuş eğilimleri, son derece çirkin ve ahlâk dışı uygulamaların, sözde nikâh usullerinin ortaya çıkmasına yol açmıştı. Kur'ân-ı Kerîm'in bir âyetinde de işaret edildiği üzere, Câhiliye döneminde genç kızları pazarlayarak bundan kazanç sağlayanlar bile vardı (en-Nûr 24/33).

İslâm dini, zina ve fuhuşu önleyici tedbirler alması yanında, bütün müslümanların kardeş olduğunu, her müslümanın malının, kanının ve namusunun "Mekke kadar, Kâbe kadar" mukaddes ve dokunulmaz olduğunu ilân etmek suretiyle kabileler arası savaşı ortadan kaldırdı. Bu gelişme en çok kadınlara yarar sağladı. Çünkü yeni düzen, onları esir düşüp câriye olmaktan, erkekler için gelişigüzel bir tatmin aracı ve ganimet malı haline gelmekten kurtardı. Artık kadın iffetsizliğe zorlanamayacak, hatta iffetine gölge düşürücü

sözler söylenemeyecekti (en-Nûr 24/4-6). Kız çocukların hor görülmesi kesinlikle yasaklanmış (el-En‘âm 6/151; el-İsrâ 17/31); kız evlât ile erkek evlât arasında hiçbir değer farkının bulunmadığı ifade edilmiştir (en-Nahl 16/56-59). Kadının fizyolojik bakımdan erkeğe göre zayıf olduğu gerçeği kabul edilmekle birlikte (en-Nisâ 4/34), bu onun için horlanma sebebi sayılmayıp, aksine, bu vesileyle erkeğe, kadını himaye etme, sevgi ve şefkat gösterme, ihtiyaçlarını karşılama gibi görevler yüklenmiş (en-Nisâ 4/24-25); bütün bunların ötesinde, kadına anne olması itibariyle hiçbir medeniyette benzeri görülmeyen bir yücelik ve değer verilmiş (el-İsrâ 17/23-25); “Cennet annelerin ayakları altında” gösterilmiştir (Münâvî, *Feyzü’l-kadîr*, III, 361).

Kur’ân-ı Kerîm’in tasvir ettiği yaratılış sahnesine göre, önce erkek yaratılmış, daha sonra ve bizzat ondan (veya aynı asıldan) eşi (kadın) yaratılmış ve bütün insanlar bu çiftten türemişlerdir (el-Bakara 2/187). Bu tasvir, öz ve esas itibariyle, kadın erkek ayırımı yapmaktan ziyade bu ayırımın olmadığını, aslolanın “insan” olduğunu anlatmaktadır. Tasvirde ikinci olarak vurgulanan husus ise, erkek ve kadının, birbirlerinin hasmı ve rakibi değil, bir bütünün parçaları oldukları ve birbirini tamamlayıp bütünledikleridir. Biri diğerine eş olmanın ve insanların türeme mekanizmasını oluşturmanın tabii gereği olan bu farklılık, kesinlikle ontolojik ve değer itibariyle bir farklılık değildir.

Kur’ân-ı Kerîm’de erkeğin kadından üstün yaratıldığı izlenimini veren âyetler, toplumsal bakış ve telakkileri yansıtmaktadır. Meselâ *“Sayesinde Allah’ın bir kısmınızı diğer kısmınıza üstün tuttuğu şeye imrenmeyin, onun için iç geçirmeyin, hayıflanmayın. Erkekler kendi kazandıklarında pay sahibi olduğu gibi, kadınlar da kendi kazandıklarında pay sahibidir. Bu yönde Allah’ın lutuf ve ikramından isteyin”* (en-Nisâ 4/32), *“Yine herkes (erkek ve kadın) ana baba ve yakınların bıraktıklarında aynı şekilde pay sahibidirler...”* (en-Nisâ 4/33). *“Erkekler, hem Allah’ın kendilerine sağladığı bu üstünlük (yani erkek yaratılmış olmaları) hem de bu uğurda harcamada bulunmaları sebebiyle, kadınların işlerini çekip çevirirler. Sâlih kadınlar uyumlu davranırlar ve gizlilikleri Allah’ın istediği gibi korurlar. Gerginlik çıkarmalarından endişe ettiğinizde onlara nasihat edin, yataklarda sırtınızı dönün ve onları dövün. Eğer uyum sağlarlarsa, onların aleyhine davranmak için bahane aramayın”* (en-Nisâ 4/34).

Bu âyetlerde anlatılmak istenen husus insanlar arasında erkek olmanın avantajlı olduğuna dair yaygın telakkinin Allah nezdinde bir öneminin olmadığıdır. Evet erkeklik ve kadınlık Allah’ın takdiri gereği olan bir şeydir. Yaratılış ve türeyiş bunun üzerine kurulduğu için, bir kısım insanların er-

kek, bir kısmının kadın olması kaçınılmazdır. Yaratılış gereği doğal farklılıkların da etkisiyle mevcut toplumsal telakkilerin bir cinse üstünlük atfetmesi sebebiyle niye o cinsten olmadığınıza hayıflanmayın. Bu Allah'ın takdiridir. Fakat Allah karşısındaki konum, Allah ile olan ilişkiler bakımından erkek kadın farkı olmadığı gibi insanî kazanımlar açısından da aralarında bir fark yoktur, kemale yürümede fırsat eşitliği vardır ve herkesin kazandığı kendisinedir. Kadın erkek farklılığı ve cinsler hakkındaki toplumsal telakkiler Allah açısından bir değere sahip değildir.

Kur'an'ın önerdiği hayat anlayışında temel öğe ve muhatap olarak insan alınmıştır. Bu bakımdan Kur'an'da, kadın-erkek ayırımı yapılmadan çeşitli hak ve sorumluluklardan, insan ilişkileriyle ilgili birçok ilke ve kuraldan söz edilir. Bu yüzden İslâm'da kadın da erkek de, çocuk da yetişkin ve yaşlı kimse de hiçbir cins, renk, yaş ve statü farkı gözetilmeksizin benzer bir ilgi ve öneme sahiptir. Dinî telakkiler, hak ve ödevler kural olarak o dine inanan herkesi eşit şekilde ilgilendirir, sadece erkeklere veya kadınlara özgü sayılmaz. Bununla birlikte dinî metinlerin sosyal ve hukukî kural ve düzenlemelerinde genelde toplumlarda egemen grup esas alınarak söz edildiği için, sonuçta bu ifadelerin diğer grupları ne ölçüde kapsadığı ve onların ne gibi haklarının bulunduğu tartışılmaya başlanır. "İslâm'da kadın hakları", "kadının bireysel ve sosyal konumu" gibi tek yanlı bir anlatımın ortaya çıkması ve bu konuda kaygı ve tartışmaların gündeme gelmesi de bu sebepledir. Bununla birlikte çocuk, kadın, köle, işçi, fakir ve kimsesizler gibi çeşitli grup ve cinslerin haklarının güvence altına alınması, egemen ve karşı grupların da sorumluluklarını belirlemek anlamına geldiği için, sonuçta, toplumda her grubun hak ve sorumluluğu belirlenmiş, aralarında denge kurulmuş olmaktadır. Bu yüzdendir ki ilâhî dinlerin en önemli mesajlarından birisi de, toplumda çeşitli haksızlık ve mağduriyetlere mâruz kalabilecek durumdaki grup ve kimselerin haklarının korunması olmuştur.

Kadın, yaratılış itibariyle erkeğe göre ikinci derecede bir değere sahip değildir. İlke olarak insanların en değerlisi, *"takvâda en üstün olanıdır"* (el-Hucurât 49/13). Kur'ân-ı Kerîm'de, farklı fizyolojik ve psikolojik yapıya sahip olan kadın ve erkekten biri diğerinden daha üstün veya ikisi birbirine eşit tutulmak yerine birbirinin tamamlayıcısı kabul edilmiştir (el-Bakara 2/187). İslâm inancına göre Hz. Âdem bütün insanlığın atası olduğu gibi, Hz. Havvâ da annesidir (el-Hucurât 49/13). Ehl-i kitabın, Âdem'i "aslî günah" işlemeye eşinin kışkırttığı şeklindeki inançları Kur'ân-ı Kerîm'deki bilgilerle bağdaşmaz. Nitekim Tevrat'ta "yasak meyve"yi, yılanın kadına, kadının da

Âdem'e yedirdiği belirtilirken (Eski Ahid, "Tekvîn", 3), Kur'an'da *"Şeytan ikisini de ayartıp yanılttı"* (el-Bakara 2/36) buyurularak her ikisini de şeytanın aldattığı belirtilmektedir. Başka bir âyette, Havvâ'dan hiç söz edilmeyip, şeytanın doğrudan doğruya Âdem'e seslendiği ve *"Ey Âdem! Sana ebedîlik ağacını, eskimeyen saltanatı göstereyim mi?"* (Tâhâ 20/120) dediği ifade edilir.

Hukuk, toplumda var olan sosyal ve insan ilişkilerinin açıklık, güven ve düzen içinde yürütülmesini, bireylerin hak ve sorumluluklarının belirlenip dengelenmesini hedefler. Bunu gerçekleştirirken, toplumda var olan telakki ve değerlerin hukuka yansıması kaçınılmazdır. Bu itibarla tarihî süreç içerisinde müslüman toplumlarda oluşan hukuk kültür ve geleneğinde, kadının hukukî konumuna, birey, anne, eş, vatandaş gibi çeşitli sıfatlarla sahip olduğu hak ve sorumluluklara veya tâbi olduğu kısıtlamalara ilişkin olarak yer alan yorum ve görüşlerin, âyet ve hadislerde sözü edilen ilke ve tavsiyelerin yanı sıra o toplumların bu konudaki gelenek, kültür ve telakki tarzlarıyla da yakın bağının bulunması tabiidir. Bu yüzden de, kadının temel hak ve özgürlükleri, ehliyeti, şahitliği, örtünmesi, sesi, yabancı (kendisi ile arasında nikâh bağı veya devamlı evlenme engeli bulunmayan) erkeklerle bir arada bulunması, yolculuğu, sosyal hayata katılımı, kamu görevi üstlenmesi gibi çeşitli konular asırlar boyu oluşan zengin fıkıh literatüründe geniş yer işgal etmiş, hukuk ekollerine, çevre ve dönemlere göre kısmen farklılıklar arzeden birçok görüş ve yorum ortaya çıkmıştır.

İslâm'da insanlık ve Allah'a kulluk bakımından kadınla erkek arasında bir fark bulunmadığı gibi temel hak ve sorumluluklar açısından da kadının konumu erkekten farklı değildir. Kadınlar hakkında ibadet temizliği ve ibadetlere ilişkin bazı özel düzenlemelerin bulunması, bir cinsin kul olarak üstün tutulması veya ikinci derecede kabul edilmesi anlamında olmayıp, bunlar cinsin biyolojik yapı ve fıtrî özelliklerine binaen konmuş hükümlerdir.

İslâm hukukunda, bir insan olarak erkeğe tanınan temel insan hakları kadına da tanınmıştır. Buna göre hayat hakkı, mülkiyet ve tasarruf hakkı, kanun önünde eşitlik ve adaletle muamele görme hakkı, mesken dokunulmazlığı, şeref ve onurun korunması, inanç ve düşünce hürriyeti, evlenme ve aile kurma hakkı, özel hayatının gizliliği ve dokunulmazlığı, geçim teminatı gibi temel haklar bakımından kadınla erkek arasında fark yoktur.

Kadının maddî ve mânevî kişiliği, malı, canı ve ırzı erkeğinki gibi değerlidir; her türlü hakaret, saldırı ve iftiradan korunması gereklidir. Aksine davrananlar hakkında İslâm hukukunda ağır cezaî hükümler konulmuştur.

Kadın bağımsız bir hukukî şahsiyettir; hak ehliyeti ve fiil ehliyeti açısından kadın olmak, ehliyeti daraltan bir sebep değildir. Haklarının kocası ya da başkası tarafından ihlâl edilmesi halinde hâkime başvurarak haksızlığın giderilmesini sağlamak hususunda erkekten farklı bir durumda değildir.

Kişinin sonradan kazandığı vasıflar sebebiyle sahip olacağı haklar ve taşıyacağı sorumluluklar arasında diğer hukuk düzenlerinde olduğu gibi İslâm hukukunda da kişilerin durum ve özellikleri ölçü alınarak mâkul bir denge kurulmuştur. Bu yüzden kadın, askerlik, cihad, yakınlarının geçimini sağlama, yakınlarının işlediği cinayetlerden doğan kan bedeli borcuna katılma gibi malî ve bedenî borçlarla yükümlü sayılmamış veya malî yükümlülükleri asgarî seviyede tutulmuş, bununla dengeli olarak kadına mirastan erkeğe göre yarı pay verilmiştir. Kadının diğer malî ve ticarî alanlarda erkeklerle eşit konumda olduğu, kadın olması sebebiyle herhangi bir kısıtlamaya mâruz kalmadığı dikkate alınırsa, İslâm miras hukukundaki bu özel düzenlemenin böyle bir nimet-külfet dengesine dayandığı söylenebilir.

Kadın ticaret ve borçlar hukuku alanında erkeklerin sahip olduğu bütün hak ve yetkilere sahiptir. Her ne kadar hukuk doktrininde kadının aile hukuku alanına ilişkin hak ve yetkilerini sınırlayan birtakım görüş ve yorumlar mevcut ise de bunlar doğrudan âyet ve hadislerin açık ifadesinden kaynaklanan hükümler olmaktan çok toplumun ortak telakki ve hayat tarzının hukuk kültürüne yansıması olarak değerlendirilebilir. Öte yandan literatürdeki bu görüşler, ailenin kuruluş ve işleyişini belli bir otorite ve düzene bağlama, aile içi ihtilâfları birinci kademede çözme gibi pratik bir amaca da yöneliktir. Bununla birlikte İslâm toplumlarında hukukun dinî ve ahlâkî bir zeminde gelişmesi sebebiyle, diğer alanlarda olduğu gibi aile hayatında da tarihî seyir içinde kadın aleyhine sayılabilecek ciddi bir sıkıntı görülmemiş, aile hayatı, kendi sosyal ve kısmen de dinî yapı ve karakteri içinde uyumlu bir şekilde sürdürülmüştür.

Kadının şahitliğiyle ilgili olarak Kur'an'da yer alan *"İki erkek şahit bulunmadığında razı olduğunuz şahitlerden bir erkek ve -biri yanıldığında diğeri ona hatırlatsın diye- iki de kadın şahit bulunsun"* (el-Bakara 2/282) meâlindeki âyetten kadının değer ve insanlık yönünden erkekten aşağı olduğu gibi bir sonuç çıkarmak doğru değildir. Gerekçe unutma, şaşırma ve yanılmayla ilgili olup, getirilen hüküm hakkın ve adaletin yerini bulması amacına yöneliktir. Benzeri bir hüküm hadislerde bedevî erkeklerin şahitliği hakkında da söz konusu edilmiştir. (Ebû Davud, "Akdiye", 17; İbn Mâce, "Ahkâm", 30) İçinde bulunduğu şartlar ve eğitim seviyesi itibariyle gerçeğin ortaya çıkmasına, hak ve adaletin gerçekleşmesine katkıda bulunma imkânı sınırlı

olan kişi ve gruplar için böyle bir düzenlemeye gidilmiş olması tabiidir. Öte yandan bu hükmün sadece malî haklar ve borçlar konusunda yapılacak şifahî şahitlikle ilgili olduğu, ihtiyaç duyulduğunda kadının da tek başına şahit olabileceği, yazılı beyan ve belge ile ispat açısından kadın-erkek ayırımının gözetilmeyeceği yönünde doktrinde mevcut olan görüşler de burada asıl amacın kadının şahitlik ehliyetini kısıtlamak değil, adaleti en iyi şekilde sağlamak olduğu fikrini teyit eder.

İslâm'da kadının konumuyla ilgili olarak çağımızda belki de en çok tartışılan konu, kadının örtünmesi meselesidir. Kur'an'da kadınların ev dışına çıkarken üzerlerine örtü (cilbâb) almaları (el-Ahzâb 33/59), erkek ve kadınların gözlerini haramdan sakındırmaları, iffetlerini korumaları, kadınların ziynet yerlerini göstermemeleri, başörtülerini yakalarının üzerine kavuşturmaları ve bağlamaları (en-Nûr 24/30-31) istenmiştir. Gerek bu ve benzeri âyetlerin ifade tarz ve üslûbu, gerekse Hz. Peygamber dönemindeki uygulamalar, kadınların örtünmesinin, tavsiye kabilinden veya örf-âdete ve sosyokültürel şartlara bağlı ahlâkî çerçevede bir hüküm olmaktan öte dinî ve bağlayıcı bir emir olduğunu göstermektedir. Çağımıza kadar bütün İslâm bilginlerinin anlayışı ve asırlar boyu İslâm ümmetinin tatbikatı da bu yönde olmuştur. İslâm'ın örtünme, iffetini koruma, gözlerini haramdan sakındırma gibi emirleri sadece kadınlara yönelik olmayıp, hem kadınlara hem de erkeklere aynı üslûp ve kesinlikte ayrı ayrı yöneltilir, topluma da bu konuda gerekli tedbirleri alma görevi verilmiştir. Ancak örtünme konusunda kadınlara daha ağır bir sorumluluk yüklendiği ortadadır. Fakat bunu İslâm'ın kadına daha az değer verdiği, kadını sosyal hayatta geri plana ittiği şeklinde yorumlamak doğru olmaz. Aksine bu kabil hükümleri İslâm'ın kadını koruma, yüceltme ve ona toplumda saygın bir yer kazandırma çabasının bir parçası olarak değerlendirmek gerekir. Zaten utanma ve örtünme, canlılar içinde sadece insana has bir özelliktir. İslâm'ın aslî kaynaklarında erkek ve kadının örtünmesi ilke olarak konmuş, İslâm bilginlerinin de ortak görüşleri kadınların el, yüz ve ayakları hariç örtünmeleri, erkeklerin de diz kapağı ile göbekleri arasını örtmeleri gerektiği üzerinde ağırlık kazanmıştır. Ancak örtünmenin renk, üslûp ve şeklinin toplumların gelenek, zevk ve imkânlarıyla bağlantılı olacağı, bu sebeple de bölge ve devirlere göre farklılık gösterebileceği açıktır. Bu itibarla, asıl amacın kadın ve erkeğin iffetli ve meşrû bir hayat yaşamaları, aşırılıklardan, tâciz ve tahriklerden korunmaları olup, örtünme de bu amacı gerçekleştirmede önemli bir araç sayılmıştır.

İslâm, erkeğin ve kadının karşı cinse olan ihtiyaç ve temayülünü tabii bir vâkıa olarak karşılamakla birlikte (Âl-i İmrân 3/14; er-Rûm 30/21), bunun

meşrû bir zeminde, düzen ve ölçü içinde gerçekleşmesini gaye edinmiş, hem bireylerin hem de toplumun ortak yararlarını koruyan bir dizi tedbir ve düzenleme getirmiştir. Bunun için de Kur'an ve hadislerde kadın, cinsel tatmin ve zevk aracı olarak değil anne, eş, evlât gibi belli bir insanî değer olarak takdim edilir. İslâm, kadının güzelliğinin ve vücudunun zevk ve eğlenceye, ticarete, cinsel tahrik ve pazarlamaya konu edilmesine de şiddetle karşı çıkmıştır. Kadınların örtünmesiyle ilgili dinî emirlerin yanı sıra, bir kadına kocası dışındaki erkeklerin şehvetle bakmasının haram kılınışı da (en-Nûr 24/30-31) bu anlamı taşır. Hatta kadının sesinin fitneye yol açacağı, bunun için de yabancı erkekler tarafından duyulmasının doğru olmadığı şeklinde klasik literatürde yer alan görüşler de bu amaca yöneliktir. Burada söz konusu edilen kısıtlama ile erkek ve kadınların bir arada yaşaması, birbirlerini görmeleri ve seslerini duymaları değil, kadın-erkek ilişkilerinde fitne, tahrik ve ölçüsüzlük önlenmek istenmektedir. Yoksa Hz. Peygamber'in ve sahâbîlerin genç ve yaşlı hanımlarla konuştuğuna dair pek çok örnek vardır. (Bk. Buhârî, "Nikah", 6; Müslim, "Birr", 53) Kadınların ticaret, eğitim, seyahat, sosyal ve beşerî ilişkiler gibi normal ve sıradan ihtiyaçlar için erkeklerle sesli konuşmalarının veya örtünmesi gerekli yerlerini örtmeleri şartıyla birbirlerini görmelerinin câiz olduğu açıktır. Ancak kadın ve erkeğin sosyal hayattaki yakınlık ve ilişkisi gayri meşrû beraberlikler, kötü arzu ve planlar için bir başlangıç teşkil edecek bir boyut kazandığı zaman bu davranış kendi özü itibariyle değil, yol açacağı kötülükler sebebiyle yasaklanmış olmaktadır. Şu var ki, "fitne" kavramının devir ve muhitlere göre farklı tanım ve kapsamının olabileceği düşünülürse, kadının sesi, kadının erkeklerle konuşması ve sosyal hayata katılımı konusunda da zaman ve zemine göre farklı ölçü ve yaklaşımların benimsenebileceği söylenebilir.

Gerek hadislerde (bk. Buhârî, "Nikâh", 111; Müslim, "Hac", 413-424) gerekse fıkıh literatüründe yer alan, kadının ancak yanında kocası veya mahremi olan bir erkeğin bulunması halinde yolculuk edebileceği şeklindeki ifadeler de, yine kadını korumaya yönelik bir tedbir olarak görülmelidir. Burada yolculuktan maksat, namazları kısaltmayı veya ramazan orucunu ertelemeyi câiz kılacak ölçüdeki ve o dönemin şartlarında yaya olarak veya deve yürüyüşüyle üç gün sürecek bir yolculuktur. Kadının tek başına ya da mahremi olmayan bir erkekle yolculuk etmesinin, özellikle yolculuğun hayvan sırtında veya yaya olarak, çöl, dere-tepe aşarak yapıldığı bölge ve devirlerde hem kadın hem de erkek açısından birtakım sakıncalar taşıdığı, en azından üçüncü şahısların kötü zan ve dedikodularına yol açabileceği, bunun da kadının iffet duygusunu rencide edebilecek uygunsuz bir durum

olduğu açıktır. Bu sebeple fıkıh kitaplarında kadının uzak yerlere ancak kocası ile veya kendisiyle evlenmesi câiz olmayan oğlu, kardeşi, kayınpederi gibi mahremi bir erkekle seyahat etmesinin gereği üzerinde durulmuştur. Hanefî ve Hanbelî mezheplerinde kendisine bu şekilde refakat edecek bir mahremi bulunmayan kadına haccın vâcip olmadığı hükmü benimsenirken de bu noktadan hareket edilmiştir. Mâlikî ve Şâfiî mezheplerinde ise, kadının kendisi gibi birkaç kadınla birlikte bir grup oluşturarak hacca gidebileceği görüşü ağırlık kazanmıştır. Şu halde, kadının yakını olmadan tek başına veya yabancı erkeklerle birlikte seyahat edemeyeceği şeklindeki görüşleri bu zeminde değerlendirmek, kadının kişilik, onur ve iffeti için benzeri tehlike veya sakıncaları bulunduğu şehir içi veya şehir dışı yolculukları aynı grupta ele alarak öncelikle mevcut ve muhtemel sakıncaları gidermek, bu mümkün olmazsa geçici ve özel bir tedbir olarak refakatçi erkek çözümünü benimsemek gerekir. Nitekim Hz. Peygamber de bir kadının Yemen'den Şam'a kadar tek başına güven içinde seyahat edebilmesini müslüman toplumlar için ideal bir hedef olarak gösterir. (Buhârî, "Menakıb", 25) Bu itibarla kadının yolculuğu konusunda seyahat özgürlüğünü kısıtlamak değil kadınların ve her bireyin güven ve huzur içinde yolculuk edebilmesini sağlamaktır. Bunun için de yolcuların emniyet ve güven içinde bulunduğu, açıklık ve belirli bir düzen içinde yapılan otobüs, tren, uçak yolculukları veya özel araçlarda yolculuk konusunda günümüzde daha hoşgörülü düşünmek mümkün görünmektedir.

İslâm'da kadının konumu ve hakları konusundaki tartışmaların önemli bir kısmı da, kadının sosyal hayata katılımı, çalışması ve kamu görevi üstlenmesi noktalarında odaklaşır. Özetle ifade etmek gerekirse, kadının ev içinde ve dışında çalışması, ailenin ihtiyaçlarını sağlamada kocasına yardımcı olması kural olarak câizdir ve kadının böyle bir hakkı vardır. Bu konuda bir sınırlama ve yönlendirme varsa, o da kadın ve erkeğin birbirini tamamlayan farklı özellikleri ve kabiliyetlerine bağlı önceliklerle ilgilidir. Kadının öncelikli olarak işi ve görevi, ev idaresi, çocuk bakım ve eğitimidir. Erkeğin öncelikli işi ise ailenin geçim yükünü omuzlamaktır. Şartlar değiştiğinde, ihtiyaç bulunduğunda kadın ve erkeğin birbirine yardımcı olması hatta rollerin değişmesi mümkündür. Önemli olan hayatın huzur ve düzen içinde geçmesi, ihtiyaçların karşılanmasında bireylerin imkân ve kabiliyetlerine uygun sorumlulukları dengeli şekilde üstlenmeleridir. Hz. Peygamber'in, evin iç işlerini kızı Hz. Fâtıma'ya, dış işlerini ise damadı Hz. Ali'ye yüklemiş olması, müslümanlar için bir aile modeli oluşturma amacına yönelik bağlayıcı bir kural değil, ihtiyaç, örf ve âdete dayalı tavsiye niteliğinde

bir çözüm görünümündedir. Kadının çalışmasının ve kamu görevi üstlenmesinin sınırlandırılmasına ilişkin olarak İslâmî eserlerde yer alan görüş ve hükümler, nasların açık ifadelerinden değil hukukçuların içinde bulunduğu sosyokültürel ve ekonomik şartlardan kaynaklanmaktadır. Hz. Peygamber devrinden itibaren kadınlar çeşitli özel ve kamu işlerinde çalışmışlar, önemli görevler üstlenmişlerdir. Kadının öğretmenlik, memurluk, doktorluk ve hemşirelik gibi görevleri üstlenmesinin câiz olduğunda ciddi bir ihtilâf mevcut değilken, hâkimlik ve üst düzey yöneticilik yapmasının cevazı konusunda hayli farklı görüşlerin bulunması da bu yönde bir gelenek veya telakkinin bulunmayışıyla yakından ilgilidir. İslâm hukukçularının çoğunluğu kadından hâkim olmayacağı görüşünde ise de bu görüşün açık bir naklî delili yoktur. Hanefîler ve İbn Hazm, kadınların şahitlik yapabildiği dava türlerinde hâkimlik de yapabileceği görüşündedir. Taberî ve Hasan-ı Basrî gibi İslâm bilginleri ise kadından hâkim olmasına hiçbir dinî engelin bulunmadığını ileri sürerler. Öyle anlaşılıyor ki klasik dönem İslâm hukukçuları, kendi devirlerindeki bilgi, kültür ve tecrübe birikimlerinden hareketle, kadınların adaleti gerçekleştirme, yargılama ve hükmü uygulama konusunda erkekler ölçüsünde dirayetli olamayacağı, bunun için de hâkim olmalarının doğru olmadığı görüşüne sahip olmuşlar, haliyle bu görüşler hukuk doktrininde de ağırlık kazanmıştır. Kadınların kaymakam, vali, devlet başkanı gibi üst düzey kamu yöneticisi olamayacağı yönünde klasik fıkıh literatüründe yer alan görüşlere de benzeri bir açıklama getirilebilir. Hâkimlik ve yöneticilik, toplumda önemli bir kamu görevi olduğundan İslâm'ın cins, yaş veya renklere göre bir ayırım yapmayacağı, aksine hâkimlerin ve yöneticilerin bu görevi hakkıyla yürütebilecek niteliklere sahip olması üzerinde duracağı açıktır. Hz. Peygamber devrinde kadınlar, henüz haklarındaki olumsuz yargılar tamamen silinmemiş olduğu halde ictihad etmiş, hüküm ve fetva vermiş, bir nevi hâkimlik ve yöneticilik yapmış, savaşlara katılmış, yönetimin kararlarını etkileyecek ölçüde siyasî faaliyetlerde bulunmuşlardır. Ancak kadınların da sahip oldukları hak ve yetkilerin uygulamaya geçirilmesi ve kadınların sosyal hayatta aktif rol üstlenmeleri tamamen sosyoekonomik ve kültürel şart ve ihtiyaçlarla ilgilidir. İslâm bu konuda temel hak ve ilkeleri belirtmekle yetinmiş, geri kalan kısmı müslüman toplumların kendi gelişim seyrine terketmiştir. Bu itibarla kadınların kamu görevi üstlenmesi ve sosyal hayata iştirakleri konusunda daha sonraki dönemin kaynaklarında yer alan yönlendirme ve kısıtlamalar, genelde İslâm bilginlerinin kendi bilgi, tecrübe ve kültür birikimlerinden, toplumda yaygın telakkilerden, bu yönde ciddi bir ihtiyacın bulunmayışından, biraz da devrin olumsuz şartlarından kadınları uzak tutma gayretlerinden kaynaklanmaktadır.

Gerek İslâm dininin aslî kaynaklarında yer alan hükümler gerekse asırlar boyu çeşitli bölge ve toplumlarda süregelen uygulama sonucu oluşan İslâm hukuk kültürü, kadının hakları ile sorumlulukları, aile ve toplum içindeki rolü, konumu ve kendisinden beklenen ödevler arasında uyum ve dengeyi gözetmeye özel bir önem vermiştir. Öte yandan hak ve sorumlulukların dağılımı, cinslerin imkân ve kabiliyetleriyle de yakından ilgilidir. Meselâ ataerkil bir aile hayatının egemen olup kadının sosyal hayatta erkeğe bağımlı olarak rol üstlendiği dönemlerde kadınların irtidad, yol kesme, anarşi ve isyan gibi suçları aslî fâil olarak işlemeyeceği düşünülmüş, onlara daha hafif cezalar öngörülmüş, savaşlarda da kadın ve çocuklar ayrı bir statüde mütalaa edilmiştir. Kadının şefkati ve eğitme yeteneği sebebiyle çocuğun bakım ve yetiştirilmesinde anneye ve diğer kadın akrabaya erkeklere göre öncelik verilmiştir.

Kadının başlıcalarına yukarıda işaret edilen hakları yanında sorumlulukları da vardır. Kadınların hakları ile sorumlulukları birlikte ele alındığında, İslâm'ın adalet, hakkaniyet ve denge ilkesinin bu alanda da geçerli olduğu görülür. Kadınların dinî öğretideki konumları da ancak böyle bir hak-sorumluluk, yetki-görev dağılımı içinde belirginleşir. Aile yapısının korunması, ailede düzenin, huzur ve mutluluğun sağlanması gibi maksatlarla kendisine yönetim ve aile reisliği hakkı tanınmış olan kocaya saygılı olmak kadının başta gelen görevlerindendir ve bu husus âyetlerde ve hadislerde önemle vurgulanmıştır. Bütün toplumlarda pederşahî bir aile düzeninin hâkim olduğu bir dönemde kadının görevlerine ağırlıkla yer vermenin gereksiz olduğu düşünülebilir. Ancak, özellikle çağdaş Batı toplumlarında ciddi bir aile problemi halini alan sözde "kadın özgürlüğü" adı altındaki gelişmeler dikkate alınırsa, İslâm'ın kadının görev ve sorumluluklarıyla ilgili olarak koyduğu hükümlerin ne kadar önemli olduğu daha iyi kavranır.

Aydınlanma döneminden bu yana toplumsal hayatta kadın özgürlüğünü konu alan pek çok akım ortaya çıkmıştır. Bu akımlardan en kalıcı olanı şüphesiz, kadının eğitimini, sosyal ve siyasi haklarını savunan ve günümüzde de etkin bir şekilde varlığını hissettiren feminizm hareketidir. Kadını sözde, erkeğin eksik ve aşağı ötekisi olarak tanımlayan bir düşünce geleneğine meydan okuyan feminizm, Fransız devrimini takip eden bir süreçte, kadınlara karşı adaletsiz davranıldığına ilişkin inancın arttığı düşüncesi ile organize olarak, özgürlük ve bağımsızlıkların genişletilip kadınlara da tanınması, bu çerçevede kadınlara oy kullanma gibi bir anlamda erkeklerin tekelinde olan siyasi hakların verilmesi, kadınların da eğitim ve çalışma imkânlarına sahip olması için yürütülen kam-

panyalarla her zaman gündemdeki yerini korumuş ve genel olarak kadın haklarının genişletilmesinin tüm toplumsal ilerlemenin genel prensibi olduğunu öne sürmüştür. Feminist hareket içinde kadın ve erkeğin eşitliğini savunan gruplar olduğu gibi, kadının biyolojik ve duygusal olarak erkeğe üstün ve erkeğin "tamamlanmamış kadın" olduğunu savunan radikal gruplar da yer almaktadır.

Feminizmin, kadın haklarını ve kadın erkek eşitliğini savunması gibi olumlu neticelerinin yanı sıra, genel olarak, kayıtsız şartsız özgürlük düşüncesiyle, aile ve sosyal hayat için vazgeçilmez olan birçok kural ve değeri hiçe sayan veya aşındıran görüşleri bakımından bazı olumsuzlukları içerdiği de dile getirilmektedir. Feminizmin bu tür aşırı yorumu, esasen sosyal hayatın hiçbir alanında, kadın olsun erkek olsun, hiçbir insan için geçerli olmayan "Kendi hayatımı canımın istediği şekilde yaşamak hakkımdır!" anlayışını, adeta bütün değerlerin üstüne çıkarmakta, sonuçta da, dinimizde kutsallık kazanmış olan aile yuvasının iğreti bir hal almasına, kadın ve erkeğin, aile sorumluluklarını çekilmez bir yük ve bir tür esirlik gibi algılamalarına yol açmaktadır. Batıda ve batılılaşma gayreti içinde olan ülkelerde bu hareketin belki de en önemli olumsuz sonucu, aile bağlarının zayıflamasına, ailenin eşlerin karşılıklı bağlılık ve fedakarlığıyla yürütülen kutsal bir kurum olmaktan çıkıp her iki taraf için de bencilliğin ve çıkar ilişkisinin egemen olduğu bir birlikteliğe dönüşmesine zemin hazırlıyor olmasıdır.

Aslında toplumda gerçekleşmesi beklenen ortak hedef, gerek kadına gerekse erkeğe yönelik her türlü ayrımcılığı ortadan kaldıran, insanı "insan" olarak gören, her şart ve ortamda onu eşit ve saygın kabul eden bir anlayışın yaygınlaşması olmalıdır.

On dört yüzyılı aşkın İslâm tarihi boyunca müslüman toplumlarda, Batı'da ortaya çıktığı şekliyle bir kadın sorunu, buna bağlı olarak da kadının ezilmişliği ve kurtarılması, kadın hakları gibi sosyal hareketler olmamıştır. Bu olumlu durumu, uygulanan İslâm hukukunda kadının ve erkeğin hak ve sorumluluklarının dengeli ve ayrıntılı bir biçimde belirlenmiş olmasından çok, İslâm toplumlarında hukukî kural ve yaptırımların da temelde dinî ve ahlâkî bir zemine dayanmış olmasıyla, İslâm'ın bireye kazandırdığı dünya görüşünün, hak ve sorumluluk anlayışının onun bütün insan ilişkilerini etkilemekte oluşuyla açıklamak daha isabetli olur.

Çağımızda İslâm'da kadın ve kadın hakları konusunda müslüman ve gayri müslim yazarlar tarafından bir hayli eser kaleme alınmış olup bu mevzuda zengin bir literatür ortaya çıkmış bulunmaktadır. Bu gelişmelerin temelinde günümüz müslüman toplumlarında kadın hakları ve anlayışı konusunda

ciddi bir krizin yaşanmakta oluşundan çok, Batılı yazarların kendi toplumsal gerçek ve değerlerini, aile hayatıyla ve kadınla ilgili telakkilerini ölçü alarak İslâm dünyasına yönelttikleri tenkitler, Batılılaşma taraftarlarının aynı çizgideki önerileri, müslüman yazarların da bunlara cevap verme ve konuyla ilgili özeleştiri yapma gayretleri yatmaktadır. Bu konuda samimi olarak ortaya konacak fikrî mesailerin ve özeleştirilerin çok yararlı olacağını inkâr etmeksizin belirtmek gerekir ki, bütün grup ve kesimler gibi kadınların da sevgi, saygı ve mutluluktan daha çok pay alabilmeleri, müslüman toplumların, İslâm'ın getirdiği hayat anlayışını, insana verdiği değeri, yüklediği ağır sorumluluğu ve insan ilişkilerinde hâkim kılmaya çalıştığı ölçüleri daha iyi kavramalarına bağlıdır.

Oluşmasında âdet ve geleneklerin de etkisinin bulunduğu kişisel görüşlerin din telakki edilmesi çok büyük sıkıntılar doğurmaktadır. Her konuda zayıf veya kuvvetli olsun, herhangi bir hadisin, zaman ve çevre faktörünü dikkate almadan bir hükme esas ve dayanak yapılması son derece sakıncalıdır. Kendince İslâm'ı müdafaa etmeye çalışan veya onun adına konuşan kimselerin, eski dönemlerin kendi şartlarının iz ve etkilerini taşıyan fıkhî görüşleri, tek İslâmî çözüm olarak takdim etmeleri, hem sorunların çözümüne bir katkı sağlamamakta hem de yaşanan olumsuzlukların İslâm'a mal edilmesi gibi olumsuz bir sonuca yol açmaktadır. Genel ilkeler ve bunların belli gelenekleri ve alışkanlıkları olan toplumlarda hayata geçirilme biçimi var. Dikkat edilecek hususlardan biri bu ikisini özdeşleştirmemek, ikincisi ise, bir dönemdeki hayata geçirilme biçiminin, o dönemdeki genel şartlara göre insan hakları açısından durumunun ne olduğunu tesbit etmektir.

C) Kölelik

Kölelik bilindiği kadarıyla eski Mısır, Bâbil, Mezopotamya, eski Yunanistan ve Roma medeniyetlerinden itibaren binlerce yıllık geçmişi olan eski inanç, felsefe ve uygarlıklarda kökleşmiş bir kurumdur. İslâm'ın gelir gelmez yüzlerce yıllık geçmişi olan ve hemen bütün toplum ve geleneklerde kökleşmiş olan köleliği kaldırması neredeyse imkânsızdı. Köleliğin hemen kaldırılmasını pratikte imkânsız ya da faydasız kılan başlıca sebepler şunlardı: a) Kölelik, savaş esirlerinin toplu öldürülmelerini önlemesi bakımından yararlıydı. b) Esirlerden köle olarak yararlanma beklentisi savaşlarda gereksiz kan dökülmesini önlüyordu. c) Savaş sonunda karşı taraf müslüman esirleri köleleştirdiğinden, İslâmiyet'in köleliği tek yanlı olarak kaldırması

düşünülemezdi. d) Bu kurumun hemen kaldırılması köleler için de çok ciddi ekonomik ve sosyal buhranlar doğurması muhtemeldi.

Bütün bunlara rağmen İslâm dini kölelerin durumlarını iyileştirme yönünde çok önemli yenilikler getirdi. Öncelikle İslâm'ın getirdiği eşitlik ilkesine göre, hür-köle ayırımı yapılmaksızın bütün insanlar bir erkek ile bir kadından yaratılmıştır (el-Hucurât 49/13). *"İnsanların hepsi Âdem'den gelme olup Âdem'i de Allah topraktan yaratmıştır"* (Tirmizî, "Menâkıb", 73; Ebû Dâvûd, "Edeb", 111). Kadın olsun erkek olsun mümin bir köle, yine kadın olsun erkek olsun Allah'a ortak koşan hür bir kimseden daha değerlidir (el-Bakara 2/231). Hür-köle farkı gözetilmeksizin *"Müslümanlar kardeştir"* (el-Hucurât 49/10). Hadislerde bu kardeşlik ilkesine daha da açıklık getirilmiştir: *"Köleleriniz sizin kardeşlerinizdir. Onlara yediğinizden yedirin, giydiğinizden giydirin. Ağır bir iş yüklemeyin; yüklerseniz onlara siz de yardım edin"* (Buhârî, "Îmân", 22; Müslim, "Eymân", 40); *"Kölelerinize, kölem, câriyem demeyin; oğlum, kızım deyin"* (Buhârî, "Itk", 17; Müslim, "Elfâz", 3). Hanefîler'e göre bir köleyi bilerek haksız yere öldüren kimse ölümle cezalandırılır. Mâlikîler'e göre de efendisi tarafından dövülerek sakatlanan köle hâkim kararıyla özgür bırakılır. Nitekim bir hadiste, *"Kim kölesini döverse onun cezası kölesini âzat etmekle yerine getirilir"* (*Müsned*, II, 25, 61) buyurulmuştur.

Hz. Peygamber savaş durumu dışında, hür bir insanı yakalayarak köleleştirmeyi yasaklamıştır. İslâm dini, savaş veya doğum yoluyla süren köleliğin hafifletilmesini ve zamanla ortadan kaldırılmasını sağlamaya yönelik olarak da tedbirler almıştır. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de (bk. el-Bakara 2/177; el-Beled 90/13) ve hadislerde (meselâ bk. Buhârî, "Itk", 1; "Keffârât", 6; Müslim, "Itk", 5, 6; Ebû Dâvûd, "Itk", 14; İbn Mâce, "Itk", 4; Tirmizî, "Nüzûr", 20; Dârimî, "Nikâh", 46) gönüllü olarak köle âzat etme en değerli ibadetlerden sayılmıştır. Bazı suçların ve hatalı davranışların günahlarından temizlenmek için köle âzat edilmesi şart koşulmuştur. Kur'ân-ı Kerîm'e göre bir köle özgürlüğünü kazanmak amacıyla kendi bedelini ödeyerek anlaşma yapmak (mükâtebe) isterse, efendisi bu teklifi kabul etmeli ve ödeyeceği bedeli kazanması için ona süre tanımalıdır (bk. en-Nûr 24/33). Bir kısım İslâm hukukçularına, özellikle Zâhirîler'e göre, bu âyetteki emir ifadesi vücûb anlamında olup, müslüman bir kölenin mükâtebe sözleşmesi yapmak istemesi halinde efendisi bunu kabul etmek zorundadır. Öte yandan, köleye verilen özgürlük vaadinden dönülemez. Efendisinden çocuk doğuran câriye (ümmü'l-veled) onun ölümünden sonra kendiliğinden özgür olur. Efendi kölesini hayatta iken âzat edebileceği gibi ölümünden sonraya bağlı olarak da âzat edebilir.

Kur'ân-ı Kerîm'de, kölelerin özgürlüğünü sağlamak üzere devletin bütçeden bir pay ayırması öngörülmüştür (et-Tevbe 9/60). Savaş esirlerine -kamu yararını göz önünde bulundurarak- özgürlük verme hususunda devlet başkanına takdir yetkisi tanınmıştır.

Kölenin toplum içindeki sosyal ve geleneksel statüsü haliyle, İslâm hukuk doktrinine de yansımış, bu kölenin hukukî statüsünün ayrıntılı, çoğu defa da hür insanlara göre farklı bir şekilde ele alınması sonucunu doğurmuştur. Genelde hukuk hayatıyla, hukukî hak, yetki ve sorumluluklarla ilgili olarak kendini gösteren bu farklılığın sebebi, hukukun toplumsal şart ve vâkıalarla olan yakın ilgisidir. Dinî ve ahlâkî mükellefiyetler açısından köle, kural olarak hür kimse gibidir. Buna karşılık köle borçlar, eşya, ticaret, aile, ceza hukuku gibi alanlarda hür insanlara göre farklı hükümlere tâbi olmakla birlikte, haklarının kısıtlandığı oranda mükellefiyetleri de azaltılarak hak ve borçları arasında mâkul bir denge kurulmuştur. Meselâ, köleye mülk edinme hakkı tanınmamasına uygun olarak, malî sorumluluk da yüklenmemiş, buna karşılık, efendisi ile hürriyet sözleşmesi yapan mükâteb köle veya efendisi tarafından yetkili kılınan (me'zûn) köle ise belli derecede ehliyete sahip olduğu için aynı oranda malî ve hukukî sorumluluğa tâbi tutulmuştur. Kölenin bazı cezaî sorumluluklarının da hür kimseye göre daha az oluşu bu anlayışın sonucudur. Aile hukuku alanında, şahsa sıkı sıkıya bağlı haklarda köle ile hür ayırımı gözetilmezken, malî yönü de bulunan konularda köle ve câriye için hak ve yükümlülüklerde bazı kısıtlamalar ve farklılıklar söz konusu olmuştur.

Köleliğin devam ettiği dönemlerde müslümanlar, Kur'an ve Sünnet'teki öğretiye uygun olarak, çoğunlukla köle ve câriyelerine birer aile üyesi olarak bakmışlar, ayrıca köle satın alıp âzat ederek Allah rızâsını kazanmayı ahlâkî bir şuur olarak sürekli canlı tutmuşlardır. İslâm tarihinin hiçbir döneminde kölelik önemli bir kazanç ve üretim aracı olarak görülmemiştir. Buna karşılık Batı'da köle ticareti yapmak ve köleleri bir üretim aracı olarak kullanmak temel bir zihniyet ve uygulama olarak sürmüştür. Özellikle Amerika'nın keşfinden sonra köle ticareti ve bu ticaretin kaynağı olarak görülen Afrika kıtasındaki köle avcılığı, asırlar boyunca en vahşi ve dehşet verici yöntemlerle sürdürülmüş; gerek avlama gerekse gemilerle taşıma sırasında milyonlarca zenci telef olmuş, sağ olarak pazarlara sürülenler ise ölenlerden daha şanslı olmayıp akla gelmedik acılar yaşamışlardır. Batı'da köleliğin fiilen ortadan kalkması, bazı insanî yaklaşımlar yanında, daha çok sanayiin gelişmesi ve insan gücünün artık hem pahalı hem de verimsiz hale gelmesiyle

mümkün olmuştur. İslâm köleliği tamamen kaldırmayı hedeflediği, bunun için gerekli tedbirleri aldığı ve kapıyı açık bıraktığı için dünya köleliği kaldırmaya karar verdiğinde müslümanlar buna kolaylıkla katılabilmişlerdir; dinleri bu konuda onlar için bir engel değil, teşvik unsuru olmuştur.

ÇALIŞMA HAYATI

Bölüm 17

Onyedinci Bölüm

Çalışma Hayatı

Sanayi devrimiyle ortaya çıkan geniş iş alanları ve işçi sınıfı, dünya nüfusundaki artış, tabii kaynaklardan yararlanma, ekonomik gelişim, paylaşımda ülkeler arasında baş gösteren kıyasıya mücadele gibi birçok faktör çağımızda çalışma hayatına, işçi-işveren ilişkilerine ayrı bir önem kazandırmış, bu konuda kaydedilen mesafeler veya olumsuz gelişmeler bireylerin özel hayatlarını da yakından ilgilendirir olmuştur. İslâm hukukunun klasik doktrininin oluştuğu ilk ve orta dönemlerde Doğu ve Batı toplumlarında daha çok bireysel bir borç ilişkisi şeklinde cereyan eden ve sözleşme serbestisinin tabii kuralları içinde yürüyen işçi-işveren ilişkisi, son birkaç yüzyıldaki anılan gelişmeler sonucu farklı bir mahiyet kazanmış, işçilerin güçlü işverenler ve ekonomik zorunluluklar karşısında temel haklarının korunabilmesi için devletin müdahil olmasına ihtiyaç duyulmuştur. İş akdinin borçlar hukukunun özel düzenlemesinden kurtarılarak kamu hukukunun bir parçası haline getirilmesi, bu konuda özel kanunların çıkarılması, meslekî örgütlenmelere gidilmesi bu gelişmelerin sonucudur. Böyle olunca İslâm hukukunun klasik kaynaklarında iş akdiyle, işçi ve işverenin hak ve borçlarıyla ilgili görüş ve yaklaşımlar, çağımızın çalışma hayatının şeklî ve kurumsal yapısıyla tam bir uyum göstermese bile, bu alanda asırların tecrübe birikimini, müslümanın insan ilişkilerine genel yaklaşımını yansıttığından işçi-işveren ilişkisinin temeline, insanî ve ahlâkî yönüne önemli bir açıklama getirir, bu yüzden de ayrı bir değer taşır. Neredeyse bütün insan ilişkilerinin maddî değer ölçüsüne vurulduğu, acımasız ve bencil bir çekişme ortamında

bireyin yalnızlığa ve güçlü olanın insafına terkedildiği günümüzde çalışma hayatının böyle bir bakış açısına ve katkıya daha çok ihtiyacı vardır.

Öte yandan zamanımızda iş hukuku kamusal mahiyet almış, çalışma hayatında devletin gözetim ve denetimi devreye sokulmuş olmakla birlikte toplumumuzda işçi istihdamı özellikle küçük iş yerlerinde, atölyelerde, tarım işlerinde ikili ilişki şeklinde, yani kapalı devrede yürütülmekte, iş hukukunun işçiyi koruyan hükümleri çoğu defa işçiye ulaşmamaktadır. Bu itibarla insan ilişkilerinin iyileştirilmesinde kanun gücünü ve mahkeme korkusunu yeterli saymak yerine dinin ve ahlâkın ferdin vicdanına ve özel hayatına kadar uzanan etkili denetiminden bu alanda da âzami ölçüde yararlanmak gerekir. Ülkemizde sağlıklı bir işçi-işveren ilişkisinin kurulabilmesi için İslâm fıkıh kültüründeki bilgi birikimine, dinî ve ahlâkî zemine ihtiyaç duyulması da bundandır. Zaten İslâm dininin bir amacı da dünyada insanoğluna yol göstermek ve yardımcı olmaktır. Din iyi anlaşıldığında ve yaşandığında toplumsal huzur ve barışın, kamu düzen ve istikrarının korunması, hak ihlâllerinin önlenmesi daha da kolaylaşır.

Kur'an ve Sünnet'te çalışma hayatının ayrıntılarını düzenleyen hükümlerin bulunmaması gayet tabiidir ve bu İslâm'ın evrensel bir din olarak her devirde ve toplumda geçerli olma iddiasının bir gereğidir. Bununla birlikte bu iki kaynakta, insan ilişkilerinin arka planında yer alması gereken dinî va ahlâkî sorumluluktan, üçüncü şahısları ilgilendiren davranışlarda gözetilmesi gereken temel ilkelerden söz edilmiş, İslâm hukukçuları da dönemlerinde cereyan eden olaylara bu ilkeler ışığında açıklama getirmiş, toplumlarının kültür ve tecrübe birikimini de hesaba katarak çalışma hayatıyla ilgili bazı kural, öneri ve önlemlerden söz etmişlerdir. Bu itibarla, fıkıh literatüründe çalışma hayatıyla, işçi-işveren ilişkileriyle ilgili olarak gündeme gelen tartışmaları ve çözüm önerilerini böyle bir perspektiften değerlendirmek, fakihlerin ne dediğinden ziyade ne demek istediği üzerinde durmak daha yerinde olacaktır.

Günümüzde toplumsal huzur ve barışın önemli bir ayağı sayılan iş barışının, işçi sağlığı ve güvenliğinin sağlanması, işçi ve işverenin hak ve sorumluluklarının hakkaniyet ve adalet çizgisinde denkleştirilebilmesi toplumun önündeki önemli problemlerden biri haline gelmiştir. Bu yönde yapılacak yasal düzenlemeler ve devletin aktif rolü söz konusu amacın gerçekleşmesinde fevkalâde önemli olduğu gibi müslüman toplumların tecrübe ve bilgi birikiminin tanınması da bu konuda katkı sağlayabilecek zenginliktedir. Bu sebeple önce İslâmî kültürdeki emek-sermaye dengesi, iş akdinin fıkıh kültüründeki hukukî çerçevesi ele alınacak, daha sonra da bu bilgiler ışığında güncel problemlere değinilecektir.

I. EMEK-SERMAYE DENGESİ

Üretimin emek ve sermaye şeklinde birbirini tamamlayan iki temele dayandığı açıktır. Yeryüzünün bütün imkânları insanın emrine verilmiş, insan da emek harcayarak bu hazır değeri kullanım ve yararlanmaya elverişli hale getirmiştir. Kur'an'da sıkça, Allah'ın insanoğlunun hizmetine sunduğu çeşitli nimetler, dağlar, denizler, ovalar, yer altı ve yer üstü zenginlikleri, av hayvanları hatırlatılarak insanın bunların sahibini tanıması, O'na şükretmesi ve belli bir ölçü içinde bunlardan yararlanması istenir. İslâm dini çalışmayı, yararlı iş görmeyi teşvik ettiği gibi mülkiyeti, sermaye birikimini ve artışını da meşrû kabul etmiştir. Kur'an'da, *"İnsan için kendi çalışmasından başka bir şey yoktur"* (en-Necm 53/39) buyurulması, esasen âhirette herkesin dünyada yaptığının karşılığını göreceğini ifade etmekte ise de aynı kuralın dünyevî çalışmalar hakkında da geçerli olduğu sonucu çıkarılabilir. Yine Kur'an'da, *"Rabbinin rahmetini onlar mı paylaştırıyorlar? Dünya hayatında onların geçimlerini aralarında biz paylaştırdık. Birbirlerine iş gördürmeleri için kimini ötekine derecelerle üstün kıldık. Rabbinin rahmeti onların biriktirdikleri şeylerin daha hayırlıdır"* (ez-Zuhruf 43/32) buyurularak emek-sermaye ikilisi arasındaki sıkı ilişkiye, fakat bunun da ötesinde daha üst bir metafizik değerin bulunduğuna işaret edilir.

Dinî metinler ve Hz. Peygamber'in uygulaması dikkatle izlendiğinde, İslâm dininin emek karşısında sermayeye bir üstünlük ve öncelik vermediği, aksine tabiatı icabı güçlü olan ve daha da güçlenmek isteyen sermaye için bazı sınırlamalar getirip emeği ön plana çıkardığı görülür. Zekât, sadaka ve infak prensibi, kefâretler, faiz yasağı, dilenciliğin yasaklanıp çalışmanın teşvik edilmesi, bireyin ve aile fertlerinin geçimi için çalışmasının ibadet sayılması bu yönde alınmış önlemlere örnek olarak sayılabilir.

Bütün bunlardan İslâm dininin emek-sermaye ilişkisini dengeli bir çizgiye oturttuğu, bunları birbiriyle kavga eden ve daima bir çıkar çatışması içinde olan değil birbirini destekleyen ve tamamlayan iki temel faktör olarak tanıttığı anlaşılır. Ancak konu teorik düzeyde pürüzsüz gibi görünse de günlük hayata ve problemlere girildiğinde realitenin biraz farklı olduğu, sermaye sahibinin emeği, işverenin işçiyi en düşük ücretle çalıştırmaya, emek sahibinin de hak etsin veya etmesin daima en yüksek ücreti almaya gayret ettiği, bunun için de iki taraf arasındaki çekişmenin hiçbir dönemde yok olmadığı da görülür. Bu çatışma ve sömürü İslâm toplumlarında hayli belirsiz iken, kilisenin ve Hıristiyanlığın toplumsal hayattan dışlanmasını müteakip Batı toplumlarında oldukça belirgin bir hal almış, ardı arkası kesilmeyen

sosyal çalkantılara ve aşırı sosyal teorilerin gündeme gelmesine yol açmıştır. İşçi ve işveren sendikalarının kurulup toplu sözleşme hukukunun doğması bu ortamda bir denge arayışının sonuçlarıdır.

Sendikalaşma ve tarafların meslekî kuruluşlarca temsil edilerek toplu sözleşme yapılması, biraz da sanayileşmenin ve geniş işçi kitlelerinin doğmasının zorunlu kıldığı bir usuldür. Burada önemli olan bu usulün nasıl işletildiği ve ne gibi sonuçların elde edildiğidir. Emek-sermaye ilişkisinde kural olarak serbest pazarlık sistemi geçerli olmakla birlikte, İslâm'ın insan ilişkilerinde hâkim kılmaya çalıştığı hak ve adalet anlayışı bir üst değer olarak burada da devrede olmalıdır. Böyle olunca, emek ve sermayenin hak ve sorumlulukları belirlenirken taraflar arası serbest pazarlığı yegâne ölçü kabul etmek doğru olmaz. Çünkü bu, zayıf tarafı güçlünün karşısında korumasız bırakmak, onun ezilmesine âdeta göz yummak demektir. Sendikalaşmaya ve toplu sözleşmeye karşı çıkmak, işçiyi işverenin gücü karşısında yalnızlığa ve sömürülmeye terketmek anlamını taşır. İşçilere kaba kuvvete dayalı kontrolsüz bir grev hakkı tanımak, sermayeyi kolektif emeğin gücü karşısında mahkûm etmek, ülkede sermayeyi yatırımdan caydırıp daha kolay para kazanmaya yönlendirmek ve neticede toplumsal çöküntüye ortam hazırlamak sayılır. Hz. Peygamber'in, zor durumda kalarak bir malı istemediği bir fiyatla almak veya satmak isteyen kimsenin bu halinden yararlanılmasını yasakladığı bilinmektedir (Ebû Dâvûd, "Büyû'", 25; *Müsned*, I, 116). Kur'an'da sıkça adaletin ve mârufun emredilip aşırılığın yasaklandığı, dengeyi bozmak, mâruf ölçüsünü aşmak isteyenlerin engellenmesinin istendiği, anlaşmazlıkların hakem usulüyle çözülmesinin önerildiği görülür.

Devletin sosyal niteliğini yitirmesi, toplumsal uyuşmazlıklarda hakem rolünden vazgeçip ideolojik saplantılar ya da çıkar ilişkisi sebebiyle emeğin veya sermayenin yanında yer alması veya meslekî teşekküllerin aslî fonksiyonlarını gölgeleyecek farklı toplumsal projelere alet edilmesi halinde grev ve lokavt haklarının kullanımı, sendikalaşma ve toplu sözleşme yanlış bir çizgide seyreder ve bu süreç toplumda iş barışının kurulması, çalışanın hakettiği karşılığı alması mücadelesinden çok, iç huzursuzluğun ve bölünmenin kaynağı haline gelir. Dinî öğretinin ve sağ duyulu kamuoyunun karşı çıktığı da bu sapmadır. Böyle olunca toplumda emek-sermaye dengesinin kurulabilmesi ve bu dengenin ülkenin gelişmesine hizmet edebilmesi için yasal düzenlemelerin objektif ve âdil olması ne kadar önemliyse toplumda dinî duyarlılığın korunması, hak ve adaletin özümsenmesi, hakkaniyetin hâkim olması da o kadar önemlidir.

II. İŞÇİ-İŞVEREN İLİŞKİSİ

Birey ihtiyaç duyduğu mal ve hizmetleri tek başına üretemeyeceği için toplumda kendiliğinden karşılıklı mal ve hizmet değişimi ve iş bölümü gerçekleşmekte, böylece bireyler ayrı ayrı ihtiyaçlarını karşılayabilmektedir. Kur'an'da insanların farklı kabiliyet, güç, temayül ve ihtiyaç içinde yaratılmasının bir hikmetine işaret edilerek bunun insanların birbirine iş gördürebilmesine imkân hazırladığı belirtilmiştir (ez-Zuhruf 43/32). İnsanlar arasındaki iş bölümünü ve işçi-işveren ilişkisini dünya hayatına ilişkin ilâhî kanun ve düzen açısından temellendiren bu açıklama, İslâm'ın insan ilişkilerine ve borç ilişkilerine genel yaklaşımını da yansıtır.

Kur'an'da işçi-işveren ilişkisi, diğer borç ilişkilerinde de olduğu gibi, hukukî bir akid ve olay olarak ayrıntılı bir biçimde ele alınmak yerine sadece akidlerde ve insan ilişkilerinde hâkim olması gereken genel ilke ve amaçlar üzerinde durulmuş, borç ilişkilerinin sağlıklı şekilde gelişeceği sağlam bir dinî ve ahlâkî zemin kurulmaya çalışılmıştır. Hz. Peygamber'in sünnetinde işçinin hakları ve işçi çalıştırma ile ilgili olarak yer alan ayrıntılı hükümler ve uygulama örnekleri, İslâm'ın genel ilkelerinin konuya tatbiki, haksızlıkların giderilip âdil ve insanca ilişkilerin kurulması ve problemlerin iyi insan, iyi müslüman formülü içinde çözümü olarak değerlendirilebilir.

A) İş Akdi

Çalışma hayatının temelinde, bir insanın mal ve ücret karşılığı başka bir insanın işini görmesini ifade eden iş akdi bulunur ve bu akid türünün insanlık tarihi kadar uzun bir geçmişi vardır. İslâm hukuk literatüründe eşyanın bedel karşılığı kullanımını konu alan kira akdi ile insanın ücret karşılığı çalışmasını konu alan iş akdi, ikisi de menfaatin ücretle temliki mahiyetinde olduğundan "icâre akdi" başlığı altında birlikte ele alınmış, ortak kural ve çözümler geliştirilmeye çalışılmıştır. Bununla birlikte çoğu zaman, özellikle akdin sonuçları, tarafların karşılıklı hak ve ödevleri incelenirken kira ve iş akidleri ayrı ayrı incelenmiş ve giderek iş akdi ve işçi-işveren ilişkisiyle ilgili zengin bir hukuk doktrini doğmuştur. Bu bağlamda İslâm hukukunun klasik doktrinine göre iş akdi, "işçinin ücret karşılığı belli bir işi görmesi üzerine kurulan bir akid" olarak tanımlanabilir. Akidde sadece iş ve ücret unsuruna yer verilip akid işçinin çalışması üzerine kurulduğundan, gerek işçinin belli bir süre zarfındaki ücret karşılığı çalışması, gerekse süre kaydı olmaksızın şahsın ücret karşılığı belli bir işi görmesi iş akdinin kapsamına girmektedir. Bu sebeple klasik literatürde ücret karşılığı yapılan her çalışma, süreli veya

götürü iş için işçi, memur, serbest meslek sahibi esnaf ve sanatkâr istihdamı iş akdi kapsamında ele alınıp mümkün olduğu sürece ortak kurallara bağlanmaya çalışılır.

İş akdinin kuruluşu, İslâm borçlar hukukunda akdin kuruluşu, icap ve kabulle ilgili genel esaslara tâbidir. İş akdinin tabii unsurlarını ise taraflar olan işçi ve işverenle, akdin konusu olan ücret ve iş (emek) teşkil eder. İşçi niteliğini tesbitte ücretle iş görme ölçüsünden hareket edilir. Yapılan iş sözleşmesi işçinin belli bir süre zarfında işveren için çalışmasını konu alıyorsa, yani işçinin belli bir zaman biriminde hâsıl edeceği emeğini işverenin emrine tahsis etmesi gerekiyorsa, bu işçi **ecîr-i hâs** olarak adlandırılır. Günümüzdeki devlet memurları, sanayi ve tarım kesimi işçileri ile günlük işçiler “ecîr-i hâs” kapsamındadır. Buna karşılık sözleşme işçinin belli bir işi görmesini konu aldıysa, o takdirde bu işçi **ecîr-i müşterek** olarak adlandırılır. Ücret karşılığı bir işi takip eden vekil, ücret karşılığı bir hizmeti ifa eden dişçi, doktor, terzi, tamirci gibi esnaf ve sanatkârlar “ecîr-i müşterek” grubunda yer alır. İşveren ise ücretle işçi çalıştıran kimsedir.

Ücret ve emek, iş akdinin üzerinde ayrıntı ile durulması gereken iki önemli unsurudur. İslâm hukukunda, insanların iktisadî kıymet atfettiği her şeyin iş akdinde ücret olabileceği benimsenir. Ücretin hukuken muteber bir mal olması, belirlenmiş ve bilinir olması şartları akdin sıhhat şartları olup, esasen bunlar tarafların ve özellikle işçinin haklarını korumayı hedef alır. Bu sebeple de bu iki şart üzerinde ayrıntılı biçimde durulur. Bir hadiste de Hz. Peygamber, *“Kim bir işçi çalıştıracaksa ona ücretini bildirsin, ücretini belirlesin”* (Beyhakī, *Sünen*, IV, 120) buyurmuştur. Ücretin, üretim veya kârdan belli bir pay şeklinde belirlenmesi ya da gerçekleşmesi, kesin olmayan bir işe bağlanması da özellikle işçinin mağduriyetine sebep olacağı düşünülerek hoş karşılanmamış, ancak üretim ve kârın ana hatlarıyla bilinebileceği ve tarafları beklenmedik zararla karşı karşıya bırakmayacağı durumlarda bu câiz görülmüştür.

Akidlerin kuruluşunda ve geçerliliğinde en önemli husus, tarafların ne üzerinde anlaştıklarını bilmeleri, bilerek ve farkında olarak borç altına girmeleri olduğundan, iş akdinin konusu (ma‘kūdün aleyh) olan emek ve çalışmanın tür, nitelik ve süresinin önceden bilinmesi ve belirlenmesi büyük önem taşır. İşçinin akid gereği sarfedeceği emek ve gayreti belirlemenin en başta gelen metodu, zaman ölçüsünün esas alınmasıdır. Zaman birimi, işçiden elde edilecek yararın belirli ve bilinebilir olmasını sağlayacağından tarafların anlaşmasını da kolaylaştırır. Bu sebeple çalışma süresinin önceden belirlenmesi iş akdinin önemli bir sıhhat şartı, bu süre zarfında çalışma da işçinin temel borcu görünümündedir.

İşçinin emeğini belirlemenin ikinci yolu ise, yapılacak işin önceden belirlenmesidir. İslâm hukukçuları iş akdinde, akid konusu işin ifasının işçinin gücü ve kabiliyeti dahilinde olmasını da şart koşarlar. Bunun için de doktorla hastayı iyileştirmesi, vekil ile işi olumlu şekilde sonuçlandırması, öğretmenle bir ilim ve sanatı öğretmesi şartıyla akidleşme câiz görülmemiştir. Bu şartın ileri sürülmesinde güdülen asıl gaye, iş akdinin ifası ve elde edilmesi kesin olmayan iş ve menfaatler üzerine kurulmasını önlemek, dolayısıyla tarafların haklarını korumaktır. Çünkü akid konusu iş, işçinin gücünü aşıyorsa bu akidden iki taraf da zarar görebilir. Böyle olunca zararın meydana gelmesini beklemek ve onu gidermek yerine zarara yol açabilecek durumları önceden önlemek daha isabetli bir yaklaşımdır.

İşçinin çalışmasıyla ilgili olarak öne sürülen bir başka önemli şart ise, yapılacak işin ifasının dinen haram ve hukuken yasak olmamasıdır. Hukuken yasak veya dinen günah ve haram olan bir işin işlenmesini konu alan iş akidleri câiz görülmez. Meselâ zina, kumar, cinayet, yaralama, gasp ve hırsızlık gibi dinen günah sayılan işlerin işlenmesini konu alan bir sözleşme ve bundan elde edilen ücret câiz değildir. Hatta mâsiyetin öğrenimini veya mâsiyetin işlenmesine yol açan fiilleri konu alan iş akidleri de bu grupta mütalaa edilir. Ancak hukuk ekollerinin iş akdinin konusu olan fiille mâsiyet arasındaki sebep-sonuç ilişkisini tesbitte ölçüleri farklı olduğundan hangi fiilin mâsiyete yol açan fiil sayılacağı hususunda farklı görüşleri vardır. Meselâ Hanefî hukukçular, arada kuvvetli bir sebep-sonuç ilişkisi bulunmadıkça her bir işi ayrı olarak değerlendirir, yasağı sadece haram fiilin işlenmesini konu alan iş akidleri çerçevesinde tutmaya gayret ederler. Fakihlerin çoğunluğu ise, yapılan iş dolaylı da olsa haram bir fiili içeriyorsa müslümanın bu tür işlerden uzak durması gerektiği görüşündedir. Bunun için de, müslümanın şarap imalâtında veya faizle iştigal eden bir iş yerinde çalışması, gayri müslimin yanında çalışması, kilise inşaatında çalışması, gayri müslimin bağında bekçilik etmesi veya ücretle şarabını taşıması gibi münferit meseleler bu sebep-sonuç ilişkisi açısından tartışıldığında farklı yaklaşımlar ortaya çıkması kaçınılmaz olur.

B) İşverenin Hak ve Sorumlulukları

Gerekli şartlara uyularak yapılan iş akdi, iki taraf için de bağlayıcı bir karakter arzeder ve birtakım hak ve sorumluluklar doğurur. Bir taraf için hak olan husus diğer taraf açısından bir görev konumundadır.

İşverenin temel borcu, işçinin ücretini akidde kararlaştırıldığı şekilde ödemesi, temel hakkı da işin gerektiği şekilde ifa edilmesidir. İşçiye, ücretini

alıncaya kadar işverene ait malı elinde tutabilmesi (hapis) hakkının tanınması da işçinin ücret alacağını korumaya yöneliktir. Süreli işçilerde işçi bu süre zarfında çalışmakla veya buna hazır olmakla, götürü işlerde ise işi ifa etmekle ücrete hak kazanır. Hz. Peygamber, *"İşçiye ücretini teri kurumadan veriniz"* (İbn Mâce, "Rühûn", 4) buyurmuş, işçinin ücretini ödemeyen kimselerin kıyamet gününde Allah'ı karşılarında bulacaklarını bildirmiştir (Buhârî, "İcâre", 10).

İşçinin, iş yerinde gerekli önlemlerin alınmamış olması, işin mahiyet ve yapısı, işverenin ihmal ve kusuru sebebiyle zarara uğraması halinde işverenin bu zararı tazmin etmesi gerekir. Hatta işverenin, üçüncü şahıslara karşı işçisinin fiilinden sorumlu olduğu durumlar da vardır.

İşverenin işçiye karşı iyi davranması, işçinin temel hak ve özgürlüklerini tanıması ve ona göre davranmasına imkân vermesi de temel borçları arasındadır. Bir hadiste Hz. Peygamber işçilere de işaretle, *"Onlar sizin kardeşleriniz olup Allah onları sizin sorumluluğunuz altında kılmıştır. Böyle bir din kardeşi eli altında bulunan kimse ona yediğinden yedirsin, giydiğinden giydirsin. Onlara güçlerinin yetmeyeceği işleri yüklemeyiniz. Şayet yüklerseniz onlara yardımcı olunuz"* (Buhârî, "Itk", 16) buyurarak bu konuda temel insanî ve ahlâkî bir ödeve de dikkat çekmiştir.

İşverenin bir diğer borcu da işi ehil olana vermesidir. Bu görev, işverenin kamu kurum ve kuruluşu, vakıf gibi kamu yararı ağırlıklı bir kuruluş olması hainde daha da önem kazanmaktadır. Hz. Peygamber, *"Daha ehil ve liyakatlisi varken yakınlık sebebiyle bir başkasını tercih ve istihdam eden kimse Allah'a, Resulü'ne ve bütün müslümanlara karşı hâinlik etmiş olur"* (Hakim, *Müstedrek*, IV, 192) buyurmuştur.

C) İşçinin Hak ve Görevleri

İşçinin iş akdinden doğan en önemli borcu, akid konusu işi gerektiği şekilde, işverenin isteği doğrultusunda ifa etmesi, en temel hakkı da çalışmasının karşılığı olan ücreti almasıdır.

İşçinin işini hangi durumlarda tam ve yeterli şekilde ifa etmiş olacağı hususu akidden, kanundan, örf ve âdetten kaynaklanan ayrıntılarla belirlenir. İşçi üstlendiği işi ifada gerekli özen ve titizliği göstermek, meşrû ihtiyaçları hariç iş süresince çalışmak ve ifayı tamamlamak zorundadır. Peygamber efendimiz, *"Muhakkak ki Allah Teâlâ sizden birinizin yaptığı işi sağlam yapmasından hoşnut olur"* (Süyûtî, *el-Câmi'u'l-kebîr*, I, 354) buyurmuştur.

İşçinin iş saatleri içinde, işverenin bilgi ve tâlimatına aykırı biçimde başka işlerle meşgul olması, çalışmaması, bir bakıma işverenin malından hırsızlık etmesi mesabesinde görülmüştür. Fakihler, bu konuya verdikleri önemin sonucu olarak, işçinin iş saatleri içinde tabii ihtiyaçları ve farz namazların ifası için işine ara verebileceğini, fakat nâfile namazla meşgul olamayacağını belirtmişlerdir.

İşçi, uhdesine verilmiş alet, malzeme ve eşyanın bakım ve muhafazasından sorumlu olup kasıt ve kusuru halinde sebep olduğu zararı tazmin eder. Ayrıca akidde kararlaştırılan hususlara, örf ve âdetten doğan ölçülere, işverenin dinen ve hukuken geçerli emir ve şartlarına aykırı davranması da hukukî sorumluluğunu gerektirir. Bu tür davranışları ile bir zarara yol açmışsa onu da ödemesi gerekir. Özetle belirtmek gerekirse işçi, işi ifada gerekli özeni göstermemesi, kusurlu ve kasıtlı davranışı sonucu işverene verdiği zararı tazmin etmekle yükümlüdür. "İşçinin hiçbir fiilden sorumlu olmayacağı" veya "her türlü zarardan sorumlu tutulacağı" yönündeki ön şart ve anlaşmalar geçersiz sayılarak risk ve sorumluluk taraflar arasında dengeli şekilde dağıtılmak istenmiş, işçinin hangi durumlarda tazminle sorumlu olacağı hususu doktrinde ayrıntılı şekilde ele alınarak konu taraflar arası güç dengesinin insafına bırakılmak istenmemiştir.

Ücret, işçinin çalışmasının karşılığı ve en temel hakkıdır. Ücretin ödenmesi, işverenin temel görevi olduğu gibi işçinin de en başta gelen hakkıdır. Akid yapılırken ücretin belli ve bilinir olması şartları ilk planda işçinin bu temel hakkını korumayı sağlar. İşçiye tanınan hapis hakkı da, ücret alacağına karşılık bir teminat görevi görür.

İş akdinin süre üzerine kurulduğu durumlarda, işçi çalışmaya hazır olur da işverenden kaynaklanan sebeplerle işçi işe başlayamazsa, yine ücreti hak eder. İslâm hukukunda mümkün olduğu ölçüde haksız kazanç ve sebepsiz zenginleşme yolları kapatılmaya çalışıldığından, iş akdinin herhangi bir sebeple geçersiz (fâsid) olması, işin de bu arada ifa edilmiş olması halinde "ecr-i misl" ödenmesi gereği üzerinde durulmuştur. **Ecr-i misl**, tarafsız bilirkişilerin işçinin fiilen harcadığı emeğe biçtikleri değerdir (*Mecelle*, md. 414). Böylece işverenin akdin geçersizliğini ileri sürüp ücret ödemekten kaçınmasına imkân verilmemekte, işçinin de fiilen yaptığı işe karşılık alın terinin karşılığını alması sağlanmaktadır.

İşçi ücretinin enflasyona karşı korunması da hem işçinin temel bir hakkı sayılır hem de İslâm hukukunun genel ilke ve amaçlarına uygunluk gösterir. Paranın değerinde zamanla ciddi ölçüde azalma olduğunda işverenin akdin

başlangıcındaki miktarda ücret ödemekte ısrar etmesi gerek iyi niyet kuralıyla, gerekse akidde karşılıklar arasında denge bulunması esasıyla bağdaşmaz. Zaten para borcunda, paranın değer kaybetmesi halinde artık eski miktarın değil borçlanılan paranın yeni durumdaki değerinin verilmesi fikri ilk dönemlerden itibaren bir kısım İslâm hukukçularınca ifade edilmiştir. Bu konuya ileride, enflasyonun borç münasebetlerine etkisi ele alınırken tekrar temas edilecektir. Burada şu kadarı ifade edilmelidir ki, iş akdinde işveren işçinin emeğinden fiilen yararlanmış bulunduğu için, enflasyonun paraya olan olumsuz etkisini telâfi edip ücreti iyileştirmesi daha da kuvvetli bir borç görünümündedir.

İslâm hukuk doktrininde, işçinin ücret yönünden korunması, aslî ihtiyaçlarını karşılayacak seviyede ücret (asgari ücret) alması gereği, düşük ücretle çalışmaya mecbur bırakılan işçilerin mağduriyetinin giderilmesi, ücretin âdil ve hakkaniyetli olması, çalışma şartları, çalışma süresi ve iş emniyeti bakımından işçinin korunması, işçinin temel hak ve hürriyetlerinin işveren tarafından güvence altında tutulması gibi hususlar üzerinde ayrıntılı olarak durulmuş, içinde bulunulan durum ve şartlara göre birtakım öneriler ve düzenlemeler gündeme getirilmiştir. İslâm hukukunda bu tür akidlerin kapsam ve sonuçlarının tartışılması ile güdülen gaye, akidlerin şart ve kapsamlarını taraflar arasındaki güç dengesine terketmenin sakıncalarını önlemek, insanların birbirlerini bu yüzden zarara uğratmasına ve haksızlık etmesine engel olmak, akidde karşılıklar arası dengeyi korumaya çalışmak olarak gösterilebilir. Böyle olunca, İslâm hukuk doktrininde sadece işçiyi korumaya yönelik değil, akdin iki tarafını da korumayı hedefleyen tedbirlerin alınmak istendiğine dikkat edilmelidir. Bir başka anlatımla hukuk, güçsüz, bilgisiz, pazarlık gücü olmayan kimsenin yanında yer alarak insan ilişkilerini sağlıklı bir dengeye oturtmayı amaçlamaktadır. Bu yüzden, işçi sınıfının örgütlenip güç birliği ederek, grev tehdidi ile işvereni baskı altına alması, işçilerin hak etmedikleri bir ücreti zor ve baskı sayesinde elde etmeleri, emeklerine değil de örgütlenme güçleri ve iş kollarının hayatî önem taşımasına veya siyasal yönetimlerin tercihlerine göre farklı farklı ölçüde toplumsal gelirden pay ve ücret almaları da savunulamaz. Bu gelişmeler hukukun genel ilke ve amaçlarına aykırı olduğu gibi toplumsal barışı da tehdit edebilecek bir mahiyettedir. Çünkü böyle bir düzensizlik, işverenin ödediği bu yüksek ücreti üretim ve maliyete yansıtarak diğer halk kesimine fatura etmesi, örgütlenemeyip pazarlık gücü olmayanların düşük ücretle çalışmaya mahkûm kalması, işçi-işveren ilişkilerinin ve giderek bütün insan ilişkilerinin barbarca bir yaşama mücadelesine dönüşmesi gibi sakıncalı

sonuçları kaçınılmaz kılacaktır. Buna karşılık, işçinin yukarıda değinilen meşrû haklarının korunması ve bu konuda gerekli düzenlemelerin gerçekleştirilmesinin sağlanması amacı ile, fakat bu amacın çerçevesini aşmayan ölçüler içinde örgütlenme yoluna gidilebilmesi, bu hakların tabii bir uzantısı sayılmalıdır.

İşçi-işveren ilişkileri, insan ilişkilerinden, işçi hakları insan haklarından ayrı düşünülmemelidir. İslâm'ın genel ilke ve amaçları da belli bir kesimin refah veya sıkıntı içinde olması değil, toplumsal gelir ve sıkıntının birlikte ve âdil bir şekilde paylaşılmasına yöneliktir. Öte yandan işçi-işveren ilişkilerinin düzelmesi ve iyileşmesi, salt hukuk kuralları ve yaptırımlarıyla sağlanabilecek yalın bir konu değildir. Hukukî ilişkilerin dinî ve ahlâkî sağlam bir zemine dayanması, bu zeminde gelişmesi, toplumda sağlam esaslara dayalı bir hak ve adalet ölçüsünün yerleşmesi de gerekir. Böyle olunca hem objektif ve âdil ölçülerin hâkim olduğu hukukî düzenlemelere hem de yetişkin, inançlı, eğitilmiş, sorumluluk duyan, fedakâr insan unsuruna eşit derecede ihtiyaç vardır. Bu sebeple de İslâm'ın hayata ve insan ilişkilerine yön ve anlam veren ilkelerinin özümsenip dinin bir bütün halinde bireyin vicdanını, bireysel ve toplumsal hayatını kuşatması, işçi-işveren ilişkisinin karşılıklı saygı, sevgi ve hakkaniyete dayalı sağlam bir yapıya kavuşması yolunda fevkalâde önemli bir merhaleyi teşkil eder.

HUKUKÎ ve TİCARÎ HAYAT

Bölüm 18

Onsekizinci Bölüm

Hukukî ve Ticarî Hayat

I. İLKE ve AMAÇLAR

İman ve ibadetler, hatta bir dereceye kadar haram ve helâller ağırlıklı olarak kişilerin dindarlıklarını ve buna bağlı olarak bireysel hayat ve tercihlerini ilgilendirdiği halde, sosyal hayatın ve insan ilişkilerinin önemli bir parçasını oluşturan hukukî ve ticarî ilişkiler, karşı tarafın ve üçüncü şahısların haklarıyla ve toplum düzeniyle yakından ilgilidir. Bu sebeple de hukukî ve ticarî hayat, bu alanları ilgilendirdiği ölçüde, objektif ve genel, hatta cebrî ve şeklî kurallara bağlanmıştır. Toplumsal hayatta istikrar ve güven ortamının kurulabilmesi için buna ihtiyaç vardır. Bu alanda bireysel tercihin, niyet ve iradenin belirleyici bir öneme sahip olmayışı da bundan kaynaklanır.

Hatta ibadetlere ve bireysel dinî yükümlülüklere ilişkin hükümlerde diyanî yön (kişinin dindarlığıyla ve Allah katındaki sorumluluğuyla ilgili yön), hukukî ve ticarî ilişkileri konu alan hükümlerde ise kazâî yön (objektif ve şeklî adalet) daha ön plandadır.

Bununla birlikte iki alanın arasını net ve kalın bir çizgiyle ayırmak da her zaman doğru olmaz. Çünkü iman ve ibadet hayatıyla ilgili dinî hükümler,

sonuç itibariyle sağlıklı bir toplumun oluşmasında, toplumsal düzenin korunmasında ve insan ilişkilerinin iyileşmesinde önemli katkıya sahiptir. İman ve ibadet alanındaki dindarlığın önemli bir sonucu da bireyin yaratanına olduğu kadar kendine ve başkalarının haklarına karşı da duyarlı hale gelmesidir. Bunun için de iman ve ibadet hayatının dışa akseden ve toplum düzeninin kurulmasında önemli katkı sağlayan yönü göz ardı edilemeyecek boyuttadır.

Hukukî ve ticarî ilişkilerin kazâî yönünün yanı sıra, diyanî yönü de vardır. Kazâî yön objektif kıstaslara göre meşruiyetle ilgilidir; aynı işlemin diyanî yönü ise Allah ile kul arasındaki bağ ve ilişki ile alâkalıdır, izâfî olmayan gerçeğe ve meşruiyete yöneliktir. Burada niyet ve gaye de devreye girer.

Öte yandan, hukukî ve ticarî hayatı insan unsurunu göz ardı ederek salt şeklî bir yaklaşımla ve katı kurallarla çözmek ve belli bir düzene bağlamak her zaman mümkün olmaz. Çünkü birçok hukukî ve ticarî ilişki, kapalı devrede ve ikili ilişki seviyesinde seyrettiğinden, hukuk düzeninin ve yargının buna muttali olup gerektiğinde müdahale etmesi çoğu zaman imkânsızdır. Mağdur olan tarafın hakkını arama bilinç ve cesaretinin bulunmadığı veya kanunlarda boşlukların bulunduğu durumlarda insan ilişkilerindeki hak ihlâlleri daha da çoğalmaktadır. Bu sebeple, hukukî ve ticarî hayatın sağlıklı ve güvenli bir yapı ve işleyişe kavuşturulabilmesi için kuralların, kanunların ve hukuk düzeninin iyi olması kadar bireylerin yaptıkları işlerin sorumluluğunu hissedecek ölçüde bir yetişkinliğe sahip olmaları da önem taşır.

İnsan unsurunun yetişkinliği ve sorumluluk bilincine sahip oluşu ile hukuk güvenliğinin ve kamu düzeninin sağlanması arasında vazgeçilmez bir ilişki bulunduğu, hatta birinci husus çoğu zaman âdeta ön şart konumunda olduğu içindir ki, İslâm dininin iki temel kaynağı olan Kur'an ve Sünnet'te hukukî ilişkilerin şeklinden ziyade özü ele alınır. Bu alanda bazı ilke ve amaçlar konulurken de daha çok insana hitabeden, ona dünyevî ve uhrevî sorumluluklarını hatırlatan bir üslûp kullanılır. Şekil ve maddî yaptırım ise çoğu yerde toplumların ve yetkili organların karar ve inisiyatiflerine bırakılır.

Özetle ifade etmek gerekirse, hukukî ve ticarî ilişkilerde hak ve adalet fikrinin ön planda tutulduğu, akid serbestisi ilkesinin benimsendiği, tarafların akde ilişkin rızâlarını zedeleyen ve onları çekişme ortamına sürükleyebilecek olan her türlü olumsuz durumun önceden görülüp önlenmeye çalışıldığı söylenebilir. Bu yaklaşımın tabii sonucu olarak mülkiyetin ve alın

terinin korunması, hile, sömürü ve haksız kazanca cephe alınması, âtıl sermayenin değil çalışma ve üretmenin teşvik görmesi, güçlüye karşı haklının himayesi, haksız zararın tazmin ettirilmesi gibi prensip ve tedbirler de gündeme gelmiştir. İslâm hukukçuları da dönemlerindeki hukukî ilişkileri ve ticarî hayatı Kur'an ve Sünnet'te temas edilen, aklıselimin de kendiliğinden benimseyip savunduğu bu ana ilke ve amaçlar açısından gözden geçirip ayrıntılı bir hukuk doktrini geliştirmişlerdir. Bu itibarla, hukukî ve ticarî hayata ilişkin olarak klasik fıkıh kitaplarında yer alan şekil ve kurallar, hüküm ve öneriler, ancak bu ilke ve amaçlar iyi bilindiğinde anlaşılabilir. Bu yüzden de bu alanda İslâm hukukçularının ne dediğinden ziyade ne demek istediği, hangi ilkeden hareket ettiği veya hangi gayeyi gözettiği önem taşımaktadır.

Burada önce İslâm fıkıh kültüründe, hukukî ve ticarî hayatla ilgili olarak yer alan genel prensip ve teorilere temas edilecek, hukukî hayat bölümünde özel borç ilişkileri ve akid türleri, ticarî hayat bölümünde de bunlarla yakından ilgili güncel problemler ele alınacaktır.

A) Akid

Sözlükte, "bir şeyin kenarlarını toparlamak, ipin iki ucunu birbirine bağlamak" gibi anlamlara gelen **akid**, hukuk terimi olarak genelde "hukukî bir sonucu meydana getirmek üzere karşılıklı iki iradenin birbirine uygun olarak açıklanması" anlamını ifade eder. Bununla birlikte akid teriminin zaman zaman vasiyet gibi tek taraflı hukukî işlemleri belirtmek için kullanıldığı da olur. Akid kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de sadece bir yerde ve çoğul olarak *"Ey iman edenler, akidleri (ukūd) yerine getirin!"* (el-Mâide 5/1) şeklinde geçmektedir. İlk devir İslâm bilginleri bu âyette geçen "ukūd" kelimesini, Kur'ân-ı Kerîm'deki benzer kullanımların da (meselâ bk. el-Bakara 2/235; en-Nisâ 4/33; el-İsrâ 17/34) etkisiyle hem bazı hukukî ilişkileri hem de hukukî olmaktan ziyade ibadet yönü ağır basan nezir ve yemin gibi şer'î tasarrufları ve hukukî işlemlerle ilgili şartları içine alan oldukça geniş bir muhteva ile yorumlamışlardır. Gerek tek gerekse karşılıklı iki irade beyanından doğmuş olsun, kendisine hukukî sonuç bağlanabilen hukukî işlemlerin klasik doktrinde akid kapsamı içerisinde mütalaa edildiği söylenebilir. İslâm hukuk doktrininin gelişim seyrine bağlı olarak akdin terim anlamını kazanmasında da belli bir tedrîcîliğin bulunduğu, zamanla akid kelimesinin daha çok alım satım ve kira gibi iki taraflı hukukî işlemleri; zaman zaman vasiyet ve ibrâ gibi tek taraflı hukukî işlemleri ifadede kullanıldığı, nezir, yemin gibi hususların, hiç değilse, akid kelimesinin mutlak muhtevasının dışında tutulduğu

görülür. Akid kelimesi bu terimleşme seyrinin sonucunda *Mecelle*'de kanun maddesi tekniğinde bir anlatıma kavuşmuştur: "Akid, tarafların bir hususu iltizam ve taahhüt etmeleridir ki, icap ve kabulün irtibatından ibarettir" (md. 103).

İslâm hukuk literatüründe akidler oldukça geniş bir yer tutmasına rağmen, muhtemelen İslâm hukukunun meseleci (kazuistik) tarzda doğması ve gelişmesinin bir sonucu olarak, İslâm hukukçuları genel bir akid teorisi ortaya koymamışlar, akid nevilerini ayrı ayrı ve büyük ölçüde kendi bütünlükleri içerisinde ele almışlardır. Bununla birlikte temel akid saydıkları alım satım (bey') akdinde, zaman zaman akdin genel hükümlerine de yer vermişlerdir. Bunun yanında, fıkıh usulü kitaplarında ve "eşbâh ve nezâir" türü eserlerde birtakım genel kurallar tesbit edildiğini belirtmek yerinde olur. Çağdaş İslâm hukukçuları dağınık olarak bulunan bu malzemeyi sistemli şekilde bir araya getirerek bir "akid teorisi" geliştirmeye çalışmışlardır.

a) Akdin Tabii Unsurları

Akdin kurulabilmesi ve hükümlerini meydana getirebilmesi için birtakım unsur ve şartların bulunması gereklidir. Bir akidden bahsedilebilmesi için her şeyden önce, "akdi yapacak kişiler"in (taraflar), "akde konu olacak şey"in ve tarafların "irade beyanları"nın bulunması zorunludur. Yapı ve mahiyetleri, yapılan akdin muhtevasına göre zaman zaman değişiklik gösterse de, bütün akidlerde bulunmaları mutlak şart olduğu için "taraflar", "konu" ve "irade beyanı"nın akdin "tabii unsurları" veya "aslî unsurları" olarak adlandırılması mümkündür. Nitekim bu unsurlar, klasik doktrinde "erkânü'l-akd" veya "rüknü'l-akd" ve "aslü'l-akd" olarak ifade edilmiştir.

Bu tabii unsurlar olmaksızın akdin varlığı düşünülemeyeceğinden, bunlardan birinin eksikliği halinde, hukukun akidlere bağladığı sonuçlardan söz edilemez. Ancak bu tabii unsurlar mevcut olup, bunlardan herhangi biri, hukuk düzeninin öngördüğü şartlardan birini veya birkaçını taşımıyorsa, bu takdirde akdin, hukuk nazarında, eksik olan şartın önem derecesine göre değişen bir hükmü olur.

Akdin tarafları, birbirleriyle akid ilişkisine giren gerçek ve tüzel kişilerdir. Akdin durumuna göre taraflar tek kişi olabileceği gibi birden fazla kişi de olabilirler. Yine taraflar akde, "asil" sıfatıyla taraf olabilecekleri gibi vekâlet, velâyet, vesayet gibi yetkilerle "nâib" (temsilci) sıfatıyla da taraf olabilirler.

Akdin konusu, akdin hükümlerinin kendisinde ortaya çıkıp gerçekleştiği şey olup, yapılan akdin türüne göre farklı yapı ve mahiyette olabilir.

Alım satım, rehin gibi bir kısım muâvazalı (iki taraf için de ivazlı) akidlerde akdin konusu “eşya” (ayn) iken; kira, iâre (âriyet veya iğreti sözleşmesi) gibi akidlerde “eşyanın menfaati”; tarım ortakçılığı ve hizmet akidlerinde “emek” (iş) olmaktadır.

İrade beyanı, tarafların akid yapma rızâlarını dışa yansıtmalarıdır. Gerçekte, akidlerde aslolan karşılıklı rızâdır. Fakat, açığa vurulmamış rızâya bir hüküm bağlanması mümkün olmadığından, aralarında bir hukukî ilişki kurmak isteyen kişiler, bu iradelerini açıklamak durumundadırlar. İslâm hukuk doktrininde prensip olarak irade beyanına, rızânın “mazınne”si, yani rızânın muhtemel gerçekleşme yeri ve biçimi nazarıyla bakılmış ve irade beyanı bir anlamda rızânın bir göstergesi kabul edilmiş ve buna bağlı olarak rızânın irade beyanı ile birlikte bulunacağı benimsenmiştir. Bu itibarla, açık ve net olduğu -ve aksi ispatlanmadığı- sürece, doktrinde hâkim görüş, açıklanan iradeye itibar edileceği şeklindedir. Bu durum, İslâm hukukunun insan ilişkilerinde açıklığı ve objektifliği ölçü almasının bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Gerçekten de İslâm hukuku, başlangıçtan itibaren katı şekilciliğe karşı çıkmış, akidlerin kuruluşunda karşılıklı rızânın esas olduğu düşüncesini getirmiştir. Ancak, rızânın esas alınması, sözlere ve yapılan beyanlara itibar edilmeyeceği anlamına gelmez. Çünkü, sözler bir bakıma anlamların kalıpları olduğundan aralarında çelişki bulunmadığı, daha doğrusu aksinin sabit olduğuna dair kuvvetli bir delil yer almadığı sürece sözlere itibar edileceği prensibi getirilmiştir. Akdin kuruluşu esnasında beyan edilen iradenin, akdin ifası sırasında ise iç iradenin (rızâ) muteber tutulduğu göz önüne alınırsa, irade beyanının, rızânın sübûtunun “illet”i değil, “emâre”si olduğu anlaşılır.

İcap ve kabul, karşılıklı rızânın göstergesi sayıldığından, özellikle Hanefî hukukçular tarafından, genelde akdin yegâne rüknü olarak nitelendirilmiştir.

İrade beyanının prensip olarak “söz” ile yapılması esası getirilmişse de, rızâya delâletleri kesin olmak kaydıyla söz dışında, yazışma vb. şekillerle de irade beyanında bulunulabileceği kabul edilmiştir. Bunun yanında, “sözlü bir irade beyanı olmaksızın, satılmak üzere konulmuş bir şeyi alıp semenini bırakmak” demek olan **teâti** yoluyla alım satım şekli, örfün de bunu onaylaması kaydıyla İslâm hukukçularının çoğunluğu tarafından câiz görülür. İslâm hukukçularının irade beyanına ilişkin olarak şart koştukları açıklık, netlik, kesinlik gibi hususların gerçekleşmesi halinde, günümüzde yaygın olarak kullanılan telefon, elektronik haberleşme gibi yollarla da irade beyanı yapılabilir ve akid kurulabilir.

İrade beyanının var sayılabilmesi için, icap ve kabulün, tarafların akid yapma iradelerini hiçbir tereddüde mahal bırakmayacak bir kesinlikte gösteren bir siga ile yapılmış olması ve yapılmak istenen akde delâletinin açık olması gerekmektedir. İslâm hukukçularının, icap ve kabulde kullanılacak fiil zamanları üzerinde titizlikle durmalarının en önemli sebebi budur. Bunun yanında, icap ve kabulün vasfı üzerinde de önemle durulmuştur.

Hanefîler'e göre ilk açıklanan irade **icap**, buna cevap mahiyetinde ve ikinci olarak açıklanan irade ise **kabul** adını alır. Tek başına icap bağlayıcı değildir. Yani icapta bulunan taraf (mûcip), karşı tarafın kabulünden önce, yaptığı icaptan vazgeçebilme hakkına (hıyârü'r-rücû': rücû muhayyerliği) sahip olduğu gibi, icaba muhatap olan taraf da bu icabı kabul edip etmeme hakkına (hıyârü'l-kabûl: kabul muhayyerliği) sahiptir. Mûcip, icabından dönmeden önce, karşı taraf kabul iradesini açıklarsa, artık akid kesinleşmiş ve her ikisi için de dönüş imkânı kalmamış olur. Mâlikî hukukçuların görüşü de böyledir. Şâfiî mezhebinde, icap ve kabulün peş peşe ve derhal vuku bulması şart görüldüğü için, Hanefî mezhebindeki vazgeçme ve kabul muhayyerliği benimsenmemiş, bunun yerine "meclis muhayyerliği" (hıyârü'l-meclis) teorisi ortaya atılmıştır. Buna göre taraflar akdin yapıldığı mahalden fiilen (bedenen) ayrılmadıkları sürece akidden vazgeçme hakkına sahip kılınmışlardır. Bu teori ile, fazla düşünme imkânına sahip olamadan irade beyanında bulunmuş olan taraflara düşünme ve gerekirse vazgeçme imkânı tanınmış olmaktadır. Hanefî mezhebi ile Şâfiî mezhebindeki bu görüş farklılığının ve meclis muhayyerliği teorisinin hareket noktasını, *"Alıcı ve satıcı birbirlerinden ayrılmadıkça muhayyerdir"* (Buhârî, "Büyû'", 42) anlamındaki hadise getirilen farklı yorumlar oluşturmaktadır. Hanefîler, hadiste geçen ayrılmayı "söz" ile ayrılma, Şâfiîler ise "beden" olarak ayrılma şeklinde yorumlamışlardır.

İslâm hukukçularının çoğunluğu, sırf icap ve kabul ile akdin tamamlanıp hükümlerini meydana getireceği görüşündedirler. Ancak akdin tamamlanabilmesi için icap ve kabulün yeterli olmadığı, ayrıca akid konusu olan şeyin teslim edilmesinin gerekli olduğu bazı akid türleri de vardır. Bu akidlere "aynî akidler" denilmektedir. Hibe, iâre, vedîa, karz ve rehin akidleri bu grupta yer alır.

b) Akdin Kuruluş Şartları

Akdin kurulabilmesi ve hukuk nazarında var olabilmesi için yukarıda sözü edilen üç tabii unsurun birtakım şartları taşıması gerekmektedir. İslâm

hukukçuları, bu şartların akdin kurulmasında oynadıkları rolün önem derecesi hususunda farklı görüşlere sahip olduklarından, bu şartlardan her birinin eksikliğinin akde ne şekilde etki edeceği hususunda da farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. İslâm hukukçularının çoğunluğu prensip itibariyle akdi, "kuruluş" (in'ikâd), "geçerlilik" (sıhhat) ve "işlerlik kazanma" (nefâz) açılarından bir bütün olarak telakki ettiklerinden, akdin hüküm ve sonuçlarını meydana getirilebilecek son şekle gelmesini sağlamak için gerekli olan bütün şartları aynı önem derecesinde tutma eğilimi göstermişlerdir.

Hanefî hukukçular ise cumhurdan yani kendi dışlarında kalan çoğunluktan farklı olarak, akdin kurulup sonuçlarını meydana getirmesini birkaç merhalede ele almış ve her bir merhale için farklı önem derecesinde şartlar öne sürmüşlerdir. Bu merhaleler sırasıyla "kuruluş", "sıhhat", "işlerlik" ve "bağlayıcılık" (lüzum) adlarını alırlar. Akdin hükümsüzlüğü de, aynı şekilde bu merhaleler paralelinde ele alınmıştır. Buna göre, kuruluş şartlarından biri eksik olan akid "bâtıl", sıhhat şartlarından biri eksik olan akid "fâsid" ve işlerlik şartlarından biri eksik olan akid "mevkūf" (askıda) olur. Akdin bağlayıcı olması, akdin kurulmasında ve sonuçlarını doğurmasında doğrudan etkili olmadığından, lüzumun mukabili olan "muhayyerlik", hükümsüzlük kapsamında ele alınmamıştır.

Akdin kuruluş şartları, akdin hukukî varlık kazanabilmesi için gereken şartlardır. Bu şartlardan birinin veya birkaçının eksik olması halinde akid kurulamaz. Bu konuda İslâm hukuk ekolleri prensip olarak aynı görüşü paylaşmakla birlikte, bu şartların tesbitinde tam bir görüş birliği mevcut değildir. Nitekim, Hanefî mezhebinde sıhhat ve nefâz şartı olarak gösterilen birçok şart, diğer mezheplerde kuruluş şartları arasında yer almıştır.

Hanefîler'in, akdin kuruluşu için tesbit ettikleri anahtar cümle şudur: "Akid, ehlinden, mahalline muzaf olarak sâdır olmuşsa, bunun kurulmuş olduğunu söylemek gerekir". Diğer mezheplerin hareket noktası da bu olmakla beraber, akde kimlerin ehil olduğu ve nelerin mahal (akid konusu) olabileceği konusunda Hanefîler'le esaslı görüş ayrılığı içerisindedirler.

1. Taraflarla ilgili kuruluş şartları. Akidden bahsedilebilmesi için, karşılıklı iki tarafın bulunması gereklidir. Özellikle her iki tarafa karşılıklı borç yükleyen muâvazalı akidlerde akdin hakları, yani teslim, tesellüm, mutâlebe gibi hususlar, temsil olunana değil bizzat akdi yapanlara râci olduğundan, tek kişinin iki tarafı temsilen akid yapması mümkün görülmemiştir. Hanefî mezhebinde sadece nikâh akdinin hukukî yetkiye sahip tek kişi tarafından yapılabileceği kabul edilirken, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinde gerek nikâh

akdi gerekse malî muâvazalı akidlerin hukukî yetkiye sahip tek kişi tarafından yapılması câiz görülmüştür.

Hanefî mezhebinde, akdin kurulabilmesi ve hukukî varlık kazanabilmesi için akdi yapacak tarafların temyiz kudretine sahip olmaları yeterli görülmüş, ayrıca bulûğ ve rüşd şartı getirilmemiştir. Buna göre mümeyyiz çocuğun mal varlığında hem artış hem eksiltme meydana getiren hukukî işlemleri çocuğun kanunî temsilcisinin önceden verdiği muvafakat (izin) ile veya daha sonra vereceği onaya (icâzet) bağlı olarak kurulmuş olur. Kanunî temsilcisi icâzet verirse bu tasarruflar işlerlik kazanır, vermezse bâtıl olur. Temyiz kudretinden yoksunluk, yaş küçüklüğü, akıl hastalığı ve -tartışmalı olmakla birlikte- sarhoşluk gibi mâkul davranmayı engelleyen hallerde söz konusu olur. Mâlikî mezhebinde de durum hemen hemen aynıdır. Ahmed b. Hanbel'e göre, mümeyyiz küçüğün bu tür hukukî işlemleri, kanunî temsilcinin baştan izin vermiş olması halinde geçerlidir.

Şâfiî mezhebinde ise, çocuğun temyiz gücüne sahip olması yeterli olmayıp, ayrıca çocuğun bulûğa (veya bulûğ yaşına) ermiş olması da şarttır.

2. Akdin konusu ile ilgili kuruluş şartları. Akde konu edilen şeyin, akdin yapıldığı esnada mevcut olması gerekir. Bu itibarla akdin yapıldığı esnada mevcut olmayan bir şeyin satılması, doktrinde bâtıl sayılmıştır. Ancak, bazı hukukçular bu şartın sadece satım akdi ile sınırlı düşünülmesi gerektiğini ve diğer akidleri kapsamadığını savunurken; bazıları da akde konu edilen şeyin mevcut olup olmaması değil, garara, yani belirsizliğe ve bunun sonucu olarak taraflardan birinin zarara uğrayıp diğerinin haksız kazanç sağlamasına yol açıp açmama ihtimali üzerinde durarak bu şartı oldukça yumuşatmış ve uygulamada ortaya çıkabilecek bazı aksama ve tıkanmaları kaldırmaya çalışmışlardır. Bunun yanında, akdin konusunun (akidle yüklenilen edimin), fiilen (tabii olarak) ve hukuken imkânsız olmaması da şarttır.

Akdin konusunun teâmüle elverişli olması da şarttır. Bu cümleden olarak akdin konusunun yararlanılabilir olması ve bu yararlanmanın hukuken meşrû kılınmış ya da yasaklanmamış olması gerekir. Ayrıca akde konu edilecek şeyin belirlenmiş veya belirlenebilir olması da şarttır.

3. İrade beyanı ile ilgili kuruluş şartları. Akdin kurulabilmesi için beyan edilen iradelerin aynı mecliste ve birbirine uygun olması şarttır. Akid meclisi, Hanefîler'e göre, icap ile başlayıp karşı tarafın kabulü, dolayısıyla tarafların anlaşmaları ile sona eren ve akid görüşmelerinin ihlâl edilmediği zaman dilimidir. Bu itibarla önemli olan mekân birliği değil, icabın hiçbir kesintiye uğramadan kabul ile birleşinceye kadar geçen zaman birliğidir.

c) Akdin Geçerlilik Şartları

Hanefî doktrininde, kuruluş şartları yanında bir de "sıhhat (geçerlilik) şartları" söz konusu edilmiştir. Her akdin kendine özgü birtakım sıhhat şartları olmakla birlikte bütün akidlerde bulunması gereken genel sıhhat şartları da mevcuttur. Ehliyeti kaldıran sebepler akdin asıl unsuru olan rızâyı da ortadan kaldırdığından çoğu defa akdin tamamen hükümsüz ve geçersiz olmasına yol açar. Buna karşılık akidde rızâ ile irade beyanı arasında ve rızâ ile akidde ortaya çıkan sonuç arasında belli ölçüde uyumsuzluğun olduğu durumlarda akid fâsid sayılıp ilgili tarafa akdi feshetme hakkı tanınarak akdin yol açabileceği zararlara karşı korunmak istenmiştir.

Akdin sıhhat şartlarının başında, bedellerin mâlum olması şartı gelir. Akdin sahih olabilmesi için bedellerin anlaşmazlığa sebep olmayacak ölçüde biliniyor olması gerekir. Eğer akidde, taraflar arasında halledilmesi güç bir anlaşmazlığa yol açan aşırı bilinmezlik, fıkhî tabiriyle "fâhiş cehalet" varsa bu akid fâsid olur. Meselâ, bir kimsenin bir sürü içerisinde hangisi olduğu belirlenmemiş bir koyunu satması fâhiş cehalet sayılır. Çünkü bu durumda satıcı, koyunun belirlenmemiş olması gerekçesiyle kötü bir koyun vermek isteyebilir; alıcı da aynı gerekçeyle daha iyi bir koyun seçip almak isteyebilir. Ancak, basit bilinmezlik akdi fâsid kılmaz. Meselâ, akdin başlangıcında seçme ve belirleme yetkisinin müşteriye verilmiş olması halinde bu bilinmezlik bir anlaşmazlığa sebep olmaz, dolayısıyla da akdi fâsid kılmaz. Bedellerin vasıflarının bilinmesi ise sıhhat şartı değil, lüzum (bağlayıcılık) şartıdır.

Akdin garardan yani mâkul olmayan ölçüde risk, şüphe ve bilinmezlikten uzak olması şartı da, hem yukarıdaki şartı tamamlayan hem de tarafların beklenmedik risk ve zarardan uzak olarak gönül hoşnutluğuyla birtakım akdî yük ve borçlar altına girmesine imkân veren ve yine akidden doğan haklı kazançlar elde etmesini sonuçlayan önemli bir sıhhat şartıdır. Esasen, bilinmezlik (cehalet) ve garar hukukî ilişkilerde ölçü olabilecek netlikte ve açıklıkta birer kavram olmayıp tanımı ve içeriği şahıs, bölge ve dönemlere göre farklılık gösterebilir. Fakat İslâm hukukunda bu konu üzerinde ayrıntı ile durulmuş, bazı örneklerden hareketle belli ölçüler getirilmeye çalışılmış ve neticede akidlerde güven, adalet ve hakkaniyeti sağlama, işin şansa bırakılarak taraflardan birinin akdin mâkul sonucu olmayan bir borç ve zararla karşılaşmasını önleme yönünde önemli tedbirler alınmıştır. Aşağıda bilinmezlik, gabin ve garar konusuna tekrar dönülecektir.

Akid esnasında tek taraflı yarar sağlayan, akdi risk ve bilinmezlik ortamına sürükleyen, yasak bir şeyi içeren, akdin muhteva ve yapısal amaçlarına (muktezâ) veya teâmüle aykırı şartlar da çoğu zaman fâsid şart olarak nitelendirilmiştir. Akidde tarafların ileri sürebileceği şartlardan önemli bir bölümünün özellikle ilk dönem İslâm hukukçularınca fâsid şart olarak nitelendirilmesi ve böyle akidlerin feshine imkân tanınması, temelde akidlerde sadeliği koruma, akdin kuruluş ve hükümlerini objektif ölçülere bağlama ve ileride taraflardan birinin bu yüzden mağdur olmasını önleme düşüncesine dayanır. Ancak bu sakıncanın ortadan kalktığı ileriki dönemlerde hukuk ekolleri bu konuda daha müsamahalı bir tavır izlemiş ve dinin temel ilke ve yasaklarını ihlâl etmediği, örf ve teâmülde bulunduğu sürece taraflara akidde dilediği şartları ileri sürme ve akdi dilediği muhtevada düzenleme serbestisi tanımışlardır.

Akid yapılırken akdin tabii unsur, şart ve hükümlerinde yanılma (hata), kusurlu bir davranış sonucu karşı tarafın yanıltılması veya aldatılması (hile ve tağrir) veya akdin zor ve tehdit (ikrah) altında yapılması durumunda, akdin temel kurucu unsuru olan rızâ bu etkenlerin tür ve derecesine göre belli ölçüde sakatlanır. Bundan dolayı da İslâm hukuk doktrininde hata, hile ve ikrahın akde tesirleri üzerinde ayrıntılı şekilde durulmuş, akidlerde objektifliği ve düzeni sağlama ve üçüncü şahısların haklarını koruma ile tarafların esasen razı olmadıkları zarar ve mağduriyetlerini önleme arasında mâkul bir denge kurulmaya çalışılmıştır. Bu sebeple de bir dereceye kadar akidler ve dış irade korunmuş, akde rızânın ciddi ölçüde sakatlandığı belli bir dereceden sonra ise ilgili tarafa akdi feshetme hakkı tanınmıştır.

Faiz yasağı İslâm'ın temel yasaklarından olduğu için akdin sahih olabilmesi için, faiz unsurunu veya şartını içermemesi hatta akdin faiz şüphesinden uzak olması şartı üzerinde de ayrıntı ile durulur.

Belli başlılarına temas edilen bu sıhhat şartlarının bulunmaması halinde akid bâtıl ve tamamen geçersiz olmayıp fâsid olacaktır. Hanefîler fâsid akdi belli nevi akidlerde bâtıl akidden ayrı düşündüklerinden, akdi fâsid kılan bu şartın kalkması veya iyileştirilmesi halinde akdin sıhhat kazanabileceğini ifade etmişlerdir. Çünkü amaç insanların sözleşme hürriyetlerini ve akdî iradelerini kısıtlamak değil, akidlerin hem dinin ilke ve esaslarına aykırı kurulmasını önlemek hem de insanları bilgisizlik, dikkatsizlik, ihtiyaç ve zorbalık sebebiyle gerçekte razı olmadığı bir yükümlülük ve zarar altına girmekten korumaktır.

d) Akidlerin Hükümsüzlüğü

Akidlerin muteberliği için öngörülen "ehliyet", "irade beyanı" ve "akdin konusu" ile ilgili olarak aradığı şartları taşımayan akidler, genel bir ifadeyle hükümsüzdür. Söz konusu bu şartlar hukukî işlemlerin, fert ve toplum yararını gerçekleştirme ve koruma maksadına uygun şekilde, dolayısıyla kamu düzenini ihlâl etmeyecek biçimlerde ve amaçlarla yapılmasını sağlama hedefine yönelik olduğundan, hükümsüzlük, bir bakıma kamu hakkına ve hukuk düzenine aykırı davranmanın bir yaptırımı olmaktadır. İslâm hukukçularının bu aykırılığı, şâriin emir ve maksadına aykırılık şeklinde açıklamasının da anlamı budur.

Hükümsüzlük, Hanefî doktrininde iki kademeli olarak ele alınmış ve kuruluş şartlarını taşımayan akid "bâtıl", sıhhat şartlarını taşımayan akid "fâsid" sayılmıştır. Butlân, akdin hukukî yapısına aslî yönden aykırılık, fesad ise fer'î yönden aykırılık olarak ifade edilmiştir. Şu var ki, bu ayırım bütün akidler için geçerli olmayıp, muâvazalı akidler için söz konusudur. Diğer ekollerde ise, böyle bir kademelemeye gidilmemiş, bâtıl ve fâsid birbirinin eş anlamlısı olarak kullanılmıştır.

Pratik sonuçları itibariyle butlân ile fesad arasında birtakım farklılıklar vardır. Bâtıl akid hiçbir surette hukukî varlık kazanamaz ve meselâ satım sözleşmesinde mülkiyeti alıcıya geçirmez. Fâsid akid ise hukukî varlık kazanmış bir akid olup teslimin gerçekleşmesi anında mülkiyeti nakleder. Hanefîler fâsid akidle edinilen mülkü "temiz olmayan mülk" olarak tavsif etmişler ve tarafların dinen ve hukuken, bu akdi feshetmekle mükellef olduklarını ifade etmişlerdir. Taraflar feshetmekte gevşeklik gösterirlerse akid mahkeme kanalıyla feshedilerek hukukî hayattan kaldırılır. Ancak fesihten önce alıcı, malı başka birine sattığı takdirde iyi niyetli bu yeni alıcının haklarının korunması amacıyla artık akdin fesih imkânı ortadan kalkar.

e) Akdin Hukukî Sonucu

Hukukun öngördüğü şartları taşıyarak kurulan akid, gerek taraflar ve gerekse akid konusu itibariyle birtakım hukukî sonuçlar doğurur. Akid tek taraflı veya iki taraflı borçlar doğuran hukukî bir işlem olduğundan öncelikli olarak akdi yapan tarafların akidden doğan borçları söz konusu olur. Söz gelimi satım akdinde satıcının malı (mebi') teslim, alıcının da bedeli (semen) ödeme borçları doğmuş olur. Akid temsil yoluyla yapılmışsa temsilciler, alacaklılar ve bazı durumlarda üçüncü şahıslar da akdin hukukî sonucuyla ilgili olabilmektedir. İslâm hukukunda akid serbestisi ilke olarak kabul

edildiğinden akid, tarafların kanunu mesabesinde görülmüştür. Bu itibarla da akdin en tabii hukukî sonucu akde konu olan borçların ifasıdır. Akidde borcun ifası birtakım genel kurallara tâbi ise de her bir akid türüne göre de farklılık gösterebilmektedir. Satım gibi doğrudan mülkiyeti nakleden akidlerde, tarafların mülkiyeti nakil borcu değil teslim ve tesellüm borcundan söz edilir. Akidden sonra ve teslimden önce akid konusu malda meydana gelen artışlar da yeni mâlike aittir. Malın menfaatini (kullanım) nakleden akidlerde ise ifa, menfaatin tahsisi ile mümkün olur. Söz gelimi, kira akdinde kiralanan evin kiracıya teslimi, iş akdinde işçinin emeğini işverenin emrine tahsisi gerekir. Bu tür akidlerde tahsis yeterli olup kullanım ve çalışmanın gerçekleşmesi şart değildir.

Karz gibi zimmet borcu yükleyen akidler, borçlunun zimmetinin talep ve geri istemeye muhatap olması yükümlülüğünü getirir. Talep halinde borçlunun veya temsilcisinin ödemede bulunması gerekir. Borcun teminat altına alınmasını amaçlayan kefalet, rehin gibi akidlerde de ifa, yine bu akidlerin yapı ve maksadına uygunluk taşır. Hukuk doktrininde belirlenen genel kuralların dışında ifa ile ilgili ayrıntılı hükümlerin kaynağı ise taraflar arası anlaşma şartlarıdır. Belli bir bölgeye ve iş koluna ait teâmül de yardımcı bir unsur olarak devreye girebilir.

Akidden doğan borcun yerine getirilmemesi veya geciktirilmesi halinde ilgili tarafın akdî mesuliyeti söz konusu olur. Genellikle uğranılan zararın tazmini şeklinde kendini gösteren ve akidden doğan bu hukukî sorumluluk için şu üç hususun gerçekleşmiş olması gerekir: 1. Hukuken geçerli bir akidden doğan ifa borcunun yerine getirilmemesi veya geciktirilmesi. 2. Akdin karşı tarafının bundan zarar görmüş olması. 3. Zararın kusurlu bir davranış sonucu doğmuş olması.

f) Akdin Sona Ermesi

Akdin sona ermesinin en tabii yolu, tarafların akidden doğan borçlarını karşılıklı olarak ifa etmeleridir. Fâsid akdin feshedilmesi veya akid konusu ortadan kalkıp yerine mâkul bir ikamenin de mümkün olmaması halinde akdin kendiliğinden sona ermiş olması da (infisah) akdi sona erdirir. Bâtıl akid hukuken varlık kazanamadığından sona ermesinden de söz edilemez.

Tek taraflı veya iki taraflı olarak bağlayıcı karakterde olmayan kefalet, rehin, vedîa, âriyet, vekâlet, karz, hibe gibi akidlere tek taraflı irade ile son verilebilir. Akdin hile, ikrah, fâhiş fiyat, aldatma gibi kusurlar veya görme muhayyerliği, ayıp muhayyerliği ve şarttan kaynaklanan muhayyerlikler

sebebiyle bozulabilmesi de mümkündür. Sağlam olarak doğmuş bir akdin henüz ifa edilmeden geriye dönük olarak bozulup hükümsüz hale getirilmesi satım, kira, sulh gibi akidlerde kural olarak mümkünse de evlenme, boşama, ıtk gibi hukukî işlemlerde bu kabul edilmemiştir.

Akdin tek taraflı irade ile bozulması (fesih) ancak sınırlı hallerde kabul edilip akidlerde devam ve güvenilirlik korunmaya çalışılırken, buna karşılık diğer tarafa karşı ifayı durdurma ve akid konusu malı veya bedeli elinde tutma (hapis) hakkı tanınmıştır. İslâm hukuk doktrininde bu konuda geliştirilen görüş ve tedbirler temelde hukukî işlem ve ilişkilerde açıklık ve dürüstlüğü sağlama, güven ortamı oluşturma, insanların verdikleri söz ve taahhütleri yerine getirmesini sağlama, fakat bu yüzden ortaya çıkacak haksız zarar ve kazançlar varsa ona da engel olma şeklinde sıralanabilecek birtakım genel amaçlara yöneliktir. Akidlerle ilgili hukukî düzenlemeler genelde İslâm hukukçularının ve hukuk ekollerinin görüş, bilgi ve tecrübelerine dayandığından şahıslara, dönemlere ve hukuk ekollerine göre ayrıntıda birçok farklı doktriner görüşe rastlamak mümkündür.

g) Akid Çeşitleri

İslâm hukukçularının ve hukuk ekollerinin hem teori hem de pratik yönüyle ayrıntılı olarak inceleyip geliştirdiği borçlar hukuku, asırlarca süregelen uygulamanın da katkısıyla zengin bir muhtevaya kavuşmuş, bu arada toplumda ihtiyaç duyulan ve uygulanagelen akidler ve borç ilişkileri belli isimler altında terimleşerek hukuk literatüründe yer almıştır. Ancak İslâm hukukunda "isimli akid" telakkisi mevcut olmayıp gerek isimlendirme gerekse kuruluş ve hükümleri itibariyle akid serbestisi ilkesi kabul edilmiştir. Akid serbestisi veya akid hürriyeti, ferdin akid yapıp yapmama, akdin mahiyet, muhteva ve şartlarını dilediği tarzda belirleme serbestisini ifade eder. Bunun için de akdin kuruluşunda tarafların iradesi esas alınmış, şekil şartları asgarî seviyede tutulmuş, taraflara -kamu düzeni ihlâli olmadığı sürece- akdin işleyişini, hüküm ve sonuçlarını dilediği tarzda düzenleme serbestisi getirilmiştir. İslâm hukuk doktrininde hâkim olan bu anlayış sebebiyle, sonraki dönemlerde yeni isimler altında farklı akidlerin ortaya çıktığı, dinin temel ilke ve esaslarını ihlâli konu olmadığı sürece yeni isim ve kapsamlı akidlerin de borçlar hukukunda incelemeye alındığı görülür.

Ele alınan ve bir bakıma klasik bir adlandırma ve yapı kazanmış bulunan akidler ve hukukî işlemler çeşitli yönlerden bazı sınıflandırma ve ayırımlara tâbi tutulabilir. Sıhhat yönünden akidler sahih, fâsid ve bâtıl akid

şeklinde üçlü, bağlayıcılık yönünden lâzım-gayri lâzım, işlerlik ve yürürlük açısından ise nâfiz-mevkūf şeklinde ikili tasnife tâbi tutulur. Âriyet, vedîa, karz, hibe ve rehinden ibaret beş tür akid, bir aynın (mal) teslimi ile tamamlandığından aynî akidler olarak anılır. Buna karşılık satım, kira, sulh, evlenme gibi birçok akid ise sadece icap ve kabul ile tamamlanır.

Akid konusunun bir karşılığı bulunduğu için satım, kira, sulh gibi akidler "ivazlı akidler" olarak adlandırılır. Buna karşılık hibe, âriyet, vasiyet gibi akid ve hukukî işlemler ise "ivazsız akidler" grubunda yer alır. Akidler, ilgili tarafın ödeme sorumluluğunun bulunup bulunmamasına göre de üçlü bir ayırıma tâbi tutulur. Satım, sulh, karz gibi akidlerde akid konusu malı teslim alan taraf tazmin etme veya meydana gelen zarara katlanma sorumluluğunu da taşıdığından "damân akidleri" şeklinde isimlendirilir. Buna karşılık vedîa, âriyet, şirket, vekâlet gibi akidler "emanet akidleri" olarak adlandırılır ve bu akidler temelde güvene dayandığından karşı tarafa teslim edilen mal emanet hükmündedir. Kusurlu ve aşırı davranışı bulunmadığı sürece bu malda meydana gelen zararı ödemezler. Kira akdi ise her iki yönü de bulunduğundan bu ayırımın üçüncü türünü oluşturur.

Akidler taşıdıkları amaçlar itibariyle de belli ayırım ve adlandırmaya tâbi tutulur. Satım ve kira gibi mal veya menfaatin el değiştirmesi amacını taşıyanlar "temlik akidleri", mudârebe ve şirket akdi gibi ortaklık amacına yönelik olanlar "şirket akidleri", kefalet ve rehin gibi alacak ve ifayı güvence altına almayı amaçlayanlar "teminat akidleri", vekâlet akdinde olduğu gibi fiil ve tasarrufta bir kimsenin yerini bir başkasının alması amaçlanıyorsa "temsil akidleri", vedîada olduğu gibi bir mal veya hakkın koruma altına alınmasına yönelik olanlar ise "muhafaza akidleri" olarak adlandırılır. Satım gibi yapıldığı anda ifa olunan "müddetsiz akidler"in yanı sıra kira gibi belli bir süre için geçerli "müddetli akidler" de söz konusudur.

İslâm hukukunda kural olarak şekilsiz ve isimsiz akid ilkesi hâkimse de, gerek tarafların ve gerekse üçüncü şahısların haklarını koruyabilmek için bazı akidlerde şekil şartı da aranmıştır. Şahit, ilân, resmî makam ve tescil şartları itibariyle evlenme akdi, taşınmazlarla ilgili mülkiyet, irtifak, rehin gibi akidler "şeklî akidler" olarak sayılabilir. Diğer akidler ise genelde "rızâî akidler" olarak anılır. Bununla birlikte akidlerin tâbi tutulacağı şeklin, toplumun içinde bulunduğu şartlarla ve kamu düzeni ile yakın ilgisi vardır.

B) Rızâ İlkesi

Akid konusunda İslâm hukuk doktrininde yer alan bilgi ve öneriler dikkatlice incelendiğinde, borç ilişkilerinde tarafların akde ilişkin rızâlarının

korunmasının hedeflendiği, kamu yararını ve hukuk düzenini ciddi boyutta ihlâl eden olumsuz bir durum bulunmadığı sürece, tarafların dilediği akdi dilediği şekilde yapması ilkesinin benimsendiği görülür. Kur'an'da, *"Ey iman edenler! Mallarınızı aranızda bâtıl (haram ve haksız yollar) ile yemeyin, karşılıklı rızâya dayanan ticaret olması hali müstesna"* (en-Nisâ 4/29) buyurulur. Hz. Peygamber'in hadislerinde de hukukî ve ticarî ilişkilerin açıklık ve dürüstlükle yapılması, bir kimsenin gönül hoşnutluğu ve rızâsı bulunmadıkça malının kimseye helâl olmayacağı sıkça tekrarlanmıştır. Bu sebeple de İslâm hukukçuları, akidlerin kuruluş ve işleyişinde karşılıklı rızânın bulunması ve akdin tarafların hür iradelerini zedeleyen veya yok eden ikrah, hata, hile, gabin, garar, cehalet gibi kusurlardan uzak olması üzerinde ısrarla durmuş, bu tür kusurların akde etkisi ve bu yolla elde edilen kazancın hukukî ve dinî hükmü gibi konularda da ayrıntılı bir doktrin geliştirmişlerdir. Akidlerin kuruluş ve işleyişine ilişkin olarak literatürde dile getirilen birçok kısıtlama da esasen tarafların hür iradelerini korumayı, razı olmadıkları bir mağduriyet ve zararı önlemeyi hedefler. Bu itibarla, fakihlerin borç ilişkileri açısından söz konusu ettikleri gabin anlayışı, tağrir, garar ve bilinmezlik yasağı, günümüzdeki borç ilişkilerine olan-olması gereken çizgisinde önemli bir açıklama getirecektir.

a) Gabin ve Tağrir Yasağı

Gabin (gabn) kelimesi, İslâm hukuk terminolojisinde genelde iki taraflı akidlerde karşılıklar arasında, özelde ise alım satımda satılan şeyle fiyatı arasında değer yönünden farklılık ve dengesizliği ifade eder. Buna göre bir mal değerinin çok üzerinde bir fiyata satın alındığında müşteri, değerinin çok altında satıldığında ise satıcı gabne mâruz kalmış olur. Tağrir ise, akid yapılırken taraflardan birinin söz ve davranışı ile diğer tarafı kasten aldatmasını ifade eder.

İslâm'da bir kimsenin haketmediği bir zarar ve haksızlığa uğramaması, şayet uğramışsa bunun en adaletli şekilde giderilmesi ilkesi hâkimdir. Ancak hukukî ilişkilerde güven ve istikrar ortamını kurabilmek ve tarafların akidleşme hürriyetini koruyabilmek için bazı şekil şartlarına ve objektif ölçülere de ihtiyaç bulunmaktadır. Öte yandan hukukî işlemlerde gabin ve zararı sıfırlamak da mümkün olmaz. Bu sebeple İslâm hukukçuları gabnin akde tesirini belirleyebilmek için kendiliğinden gabin -aldatma sonucu oluşan gabin; kaçınılması mümkün olmayan basit ve önemsiz gabin- aşırı ve belirgin gabin şeklinde bir ayırıma gitmişlerdir. Bununla birlikte, azlık ve çokluk izâfî olduğu için, hangi aldanmanın aşırı ve belirgin gabin (gabn-i

fâhiş), hangisinin basit ve önemsiz gabin (gabn-i yesîr) olduğunu da belirli bir ölçüye bağlamaya gayret sarfetmişlerdir.

Fakihlerin büyük çoğunluğuna göre bir akidde vuku bulan gabnin aşırı olup olmadığını belirlemede o akde ve bölgeye ait örf ve âdetin esas alınması gerekir. Hanefî hukukçular bu ölçütü biraz daha netleştirmişlerdir. Buna göre gabn-i fâhiş; herhangi bir malı, o malın fiyatı hakkında, bilirkişilerin tesbit ettiği tahminî meblağların üst sınırını aşan bir fiyata satma ya da satın alma durumu; gabn-i yesîr ise bir malı, bilirkişilerin tahmin sınırları içerisinde kalan bir fiyatla satma ya da satın alma durumudur. Bunu şöyle bir örnekle açıklamak mümkündür: 100 liraya satın alınan bir mal için değişik bilirkişiler tarafından 60 ile 90 lira arasında değer biçilmişse alıcı bakımından gabn-i fâhiş söz konusudur. Böyle bir malın meselâ 50 liraya alınması halinde satıcı bakımından gabn-i fâhiş söz konusu olur. 60 liranın altına düşmeyen veya 90 liranın üstüne çıkmayan bir fiyat ile satılması durumundaki aldanma ise gabn-i yesîrdir. Bazı fakihlerin, menkul ticaret mallarında piyasa değerinin % 5'ini, hayvanda % 10'unu, gayri menkulde % 20'sini aşan fiyatı gabn-i fâhiş sayan görüşü de (*Mecelle*, md. 165) yine örf ve âdet ölçü alınarak yapılmış bir oran belirlemesi ve çözüm önerisi mahiyetindedir. Başka ölçü ve oranlardan söz eden fakihler de vardır.

Özetle ifade etmek gerekirse, bir akidde gabnin meydana gelmiş olması bu akdin feshedilmesi için tek başına yeterli olmaz, ayrıca gabnin rızâyı sakatlayan bir sebepten kaynaklanmış olması şartı aranır. Bu sebeple, meselâ bir kimse kendi iradesiyle, bilerek ve farkında olarak bir malı aşırı gabin sayılacak bir fiyatla satmış veya satın almış ise, bu kimseye sırf bu gabin sebebiyle akdi feshetme hakkı tanınmaz. Ancak kişi, bilgisizliği ve dikkatsizliği sebebiyle aşırı bir gabne mâruz kalmışsa, Hanefî ve Şâfiî fakihleri, hukukî işlemlerde güven ve istikrarı bozacağı düşüncesiyle bu kimseye akdi feshetme hakkı tanımazken, Şîa da dahil diğer mezhepler bu kimsenin akdi feshedip aldığını iade edebileceği görüşündedir.

Bir sahâbî Hz. Peygamber'e gelerek alışveriş yaparken kandırıldığını söylemiş, Resûl-i Ekrem de ona, *"Bir şey alıp sattığın zaman 'kandırma (hılâbe) yok' de"* diye tavsiyede bulunmuştur (Buhârî, "Büyû'", 48; Müslim, "Büyû'", 12). Başka bir hadiste, kafasına yediği darbe nedeniyle aklî dengesi biraz bozulduğu halde ticaretten geri durmayan birisi Resûlullah'a, ticarette aldandığı şikâyetiyle başvurmuş, Hz. Peygamber onun için dua etmiş ve alışveriş yapmamasını tavsiye etmiş ve ona, *"Yine de ticaret yapacaksan, alım satım yaptığında 'kandırma yok' de! Böylece üç gün muhayyer olursun;*

hoşuna giderse malı tutarsın, hoşuna gitmezse iade edersin" demiştir (bk. *Tâc*, II, 196).

Bu ve benzer anlamdaki hadislerde görüldüğü üzere, Hz. Peygamber gabin yüzünden akdin butlânına hükmetmemiş, bunun yerine başlangıçta kandırma yok şartının ileri sürülmesini tavsiye etmiştir. İslâm hukukçuları, bu noktadan hareketle, gabinli akdin bâtıl olmadığını, aldanan tarafa gabin sebebiyle muhayyerlik tanınabilmesi için ise, gabinin hile ve aldatma (tağrir) sonucunda gerçekleşmiş olması gerektiğini söylemişlerdir. Buna göre, hile sonucundaki gabin, ayrıca bir şarta gerek kalmaksızın aldanan tarafa muhayyerlik hakkı verdiği halde, hilesiz gabin, ancak şart koşulmaya bağlı olarak muhayyerlik hakkı vermektedir.

Gabne karşı tarafın hile ve aldatmasının yol açması veya müessir olması halinde bu akid fâsid olur ve gabne mâruz kalan kimse tarafından feshedilebilir. Hatta aldanmanın üçüncü şahsın söz ve davranışından doğması, fakat bunda karşı tarafın bilgisinin de bulunması halinde aldanan tarafın yine böyle bir fesih hakkı vardır. Hangi söz ve davranışın aldatma teşkil ettiği ise gerek fıkıhta gerekse günlük hayatta her zaman uzun tartışmalara yol açabilecek bir konudur. Meselâ Hz. Peygamber, sağılır bir hayvanı birkaç gün sağmayıp memesinde süt biriktirerek satışa sunmayı müşteriyi aldatma olarak nitelendirmiş ve alıcıya akdi feshetme hakkı tanımıştır (Buhârî, "Büyû'", 64; Müslim, "Büyû'", 11). Yine satıcının malın kalitesi, özelliği, maliyeti, kâr nisbeti hakkında gerçeğe aykırı veya yanıltıcı beyanda bulunması, açıklama yapması gereken bir konuda susması da aldatma sayılır. Malın değer veya maliyetini yüksek gösteren ve haliyle alıcıyı etkileyen "Daha önce şu fiyatı verdiler, vermedim" veya "Maliyeti şu, bundan aşağısı zarar eder" gibi beyanlar da şayet gerçeğe aykırı ise, aldatma sayılır.

Akidlerde objektif unsura ağırlık verip kasıta dayalı bir aldatma (tağrir) bulunmadıkça aşırı aldanmanın akde etki etmeyeceği görüşünde olan fakihler bile yetim, vakıf ve hazine (devlet) malını bu hükümden ayrı tutarak, bu malların aşırı gabin teşkil edecek bir hukukî işleme tâbi tutulması halinde bu işlemin fâsid olduğunu ve feshedilmesi gerektiğini söylemişlerdir. Meselâ yetim, vakıf veya devlet malı, aşırı gabin sayılacak ölçüde düşük bir bedelle satıldığında, kiraya verildiğinde yapılan akid fâsiddir (*Mecelle*, md. 356). Bu hüküm, İslâm bilginlerinin yetim ve kimsesizlerin hukukunun korunmasına, vakıf ve devlet malı gibi toplumu ilgilendiren hakların korunmasına ayrı bir önem verdiklerinin bir göstergesidir. Buna göre, meselâ devlet malının normal değerinin altında satılması veya devletin bir malı normal değerinin

üstünde bir bedelle satın alması halinde, ortada bir aldatmanın bulunup bulunmadığına bakılmaksızın bu akid fâsid sayılır. Bu hüküm, kamu idaresinin taraf olduğu diğer akidler için de geçerlidir. Hatta ekmek gibi piyasada sabit bir fiyatla satılan malların gabn-i yesîr ölçüsünde farklı bir bedelle satımını fâsid sayan fakihler de, benzeri bir noktadan hareket ederler.

Fâsid bir akidle elde edilen kazanç da dinen temiz olmayan bir kazançtır. Ticarî hayatta bu kabil yollardan kazanç sağlama Kur'an'ın, *"Mallarınızı aranızda bâtıl (haram ve haksız) sebeplerle yemeyin"* (el-Bakara 2/188) emrine, Hz. Peygamber'in aldatmayı, akidlere yalan, yemin, hile ve desise karıştırmayı yasaklayan hadislerine (Buhârî, "Büyû'", 26; Ebû Dâvûd, "Büyû'", 50; İbn Mâce, "Ticârât", 42), *"Bizi aldatan bizden değildir"* (Müslim, "Îmân", 164) şeklindeki şiddetli ikazına açıkça aykırı olduğu gibi, ağır bir uhrevî sorumluluğu ve telâfi edilmesi güç bir kul hakkı ihlâlini doğurur. Bu yüzden İslâm bilginleri aldatma, yalan ve hile ile elde edilen artı kazancın haram mal olduğunu, bu tür malın tüketilmesinin ve kullanılmasının kişinin ibadetlerini, ferdî ve ailevî hayatını da olumsuz yönde etkileyeceğini, bir an önce hayır cihetlerine harcanarak elden çıkarılması gerektiğini, fakat günah ve kul hakkından kurtulmak için bunun da yeterli olmayabileceğini belirtirler.

b) Garar Yasağı

İslâm hukukçularının ve hukuk ekollerinin birçok farklı anlam yüklediği garar terimi, öz olarak, bir borç ilişkisinde akid konusunun meydana gelip gelmeyeceğinin belirsiz olması, âkıbetinin kapalı olması, akdin haksız kazanca yol açacak ölçüde kapalılık taşımasını ifade eder. Garar da bir nevi bilinmezlik anlamı içermekle birlikte, akid konusunun elde edilip edilemeyeceğinin belirsizliği genelde garar, vasıflarının bilinmezliği ise cehalet terimleriyle karşılanır. Bununla birlikte her iki kelimenin birbirinin yerine kullanıldığı da olur.

Hemen hemen bütün hadis kitaplarında Hz. Peygamber'in gararlı alışverişi (bey'u'l-garâr) yasakladığı rivayeti yer alır (Buhârî, "Büyû'", 75; Müslim, "Büyû'", 4; Ebû Dâvûd, "Büyû'", 24-25). Kur'an ve Sünnet'te, sözleşmelerde açıklık, dürüstlük ve güven ilkeleri üzerinde ısrarla durulur; karşılıklı rızânın bulunmadığı akidler ve ticarî işlemler "bâtıl yol" olarak nitelendirilir. Kur'an ve Sünnet'in borçlar hukuku alanında sevkettiği birçok hüküm ve yasak da temelde bu açıklık ve dürüstlüğü sağlamaya yöneliktir. Mâlikî hukukçu İbnü'l-Arabî de İslâm'da muâmelât hukukunun dört temelinin bulunduğunu

belirttikten sonra bunlardan birini de hadislerdeki garar yasağının teşkil ettiğini söyler.

Garar yasağı İslâm hukukçularınca ilke olarak benimsenmekle birlikte hangi tür akid ve şartın bu yasak kapsamına girdiği, gararın akdin kuruluş ve işleyişine tesirinin ne olacağı gibi hususlar İslâm hukukçuları ve hukuk ekolleri arasında tartışmalıdır. İslâm hukukunun klasik literatüründe özel borç ilişkileri ayrıntılı olarak işlenip geliştirildiği için, garar konusunda da zengin bir hukuk doktrini oluşmuştur.

Akde konu olan mal ve bedelle veya akdin ifası ile ilgili ayrıntıların taraflarca önceden açıkça belirlenmesi ve bilinmesi şarttır. Bilinmezliğin, tarafları anlaşmazlığa sürükleyecek ölçüde olması, akdin fâsid olmasına yol açar. Fakat, akdin konusu ve ifa ile ilgili her türlü risk ve kapalılığı garar kapsamına dahil edip bu tür akidleri geçersiz saymak doğru olmaz. Çünkü bundan kaçınmak her zaman mümkün değildir. Bu sebeple, ancak belli bir derece ve ölçüden sonraki gararın, yani kapalılık ve riskin akdi bozacağı benimsenmiş ve böylece hukukî işlemlerde istikrar ve güven korunmak istenmiştir. Bunun sonucu olarak, akidlerde bulunabilecek garar, önem ve derecesine göre, a) akdi iptal edici, b) akdi ifsad edici, c) kaçınılması mümkün olmayıp akde tesir etmeyen garar şeklinde üç grupta ele alınabilir. Anne karnındaki yavrunun, kaçmış hayvanın, olta veya ağdaki balığın, istiridyedeki incinin satışı önemli ölçüde risk ve kapalılık içerdiği için bâtıl sayılmıştır. Akid konusunun vasıf, miktar, vade gibi hususlarıyla ilgili kapalılık ve risk ise, bir ölçüde telâfi edilebilir olduğundan bu tür gararın akdi sadece ifsat ettiği görüşü hâkimdir. Klasik dönem İslâm hukukçuları, İslâm öncesi dönemde yaygın olan ve bazı sembolik hareketlerle yapılan satım türlerini (bey‘u'l-hasât, bey‘u'l-münâbeze, bey‘u'l- mülâmese), satılan malın tesliminin mümkün olmaması, mal veya bedelin ne olduğunun, miktar ve vasfının bilinmemesi, vadenin bilinmemesi gibi durumları, henüz olgunlaşmadan dalındaki meyvenin satımını, bir satımda iki satımı veya akdin yapısına aykırı şartın ileri sürüldüğü satım akidlerini, hatta kuruluşu başka bir hususun gerçekleşmesi ihtimaline bağlanan satımları, kaporalı alışverişi vb. de gararlı akid örnekleri olarak sayar ve garar yasağı kapsamında görürler. Zaten anılan bu satım türlerinin çoğu hadislerde de ayrı ayrı yasaklanmaktadır. Garar, belki de bu tür akidlerin yasaklanışını açıklayan ortak gerekçe konumundadır.

İslâm borçlar hukukundaki garar yasağı ayrıntılı biçimde satım akdinde işlenmiş olmakla birlikte sadece bu akde özgü olmayıp selem, istisna, kira

ve iş akdi, sulh, şirket gibi karşılıklı borç doğurma esası üzerine kurulu iki taraflı akidlerde de, hatta bağışlama (hibe), âriyet, vasiyet gibi tek taraflı (teberru) akidlerde de söz konusu olabilir. Her ne kadar Mâlikîler teberru akidlerinde gararın etkili olmayacağı görüşünde iseler de, İslâm hukukçularının çoğunluğu, İslâm borçlar hukukundaki garar yasağını daha geniş kapsamlı ve etkili bir hukukî ilke olarak işletmekte, nikâh akdi ve akdî şartlar da dahil her türlü hukukî işlemde tarafları kapalılık, risk, aldanma ve aldatmaya karşı güvence altına almak istemektedirler.

İslâm hukukuna ait klasik literatürde gararlı akidler ve akidlerdeki garar unsuru ile ilgili olarak her bir akid türünde birçok örnek verilir. Bu anlayış ve örneklendirmelerde, İslâm hukukçularının kendi dönemlerindeki ticarî işlem, usul ve şekillerinin de önemli etkisi vardır. Burada asıl amaç, hukukî işlemlerde karşılıklı rızâyı, açıklık ve dürüstlüğü korumak, tarafların beklenmedik bir zarar ve risk altına girmesine, aldatmasına veya aldanmasına engel olmaktır. İslâm hukukçuları dönemlerindeki hukukî işlem ve ticarî muameleleri bu temel ilkeye göre değerlendirip söz konusu sakıncayı taşıyan usul ve şekilleri garar yasağı kapsamına alarak tarafların haklarını korumak istemişlerdir. Her ne kadar İslâm hukukunda akid serbestisi, hukukî işlemlerin konu ve kapsamını tarafların dilediği tarzda belirleme özgürlüğü mevcut ise de, başta faiz ve garar yasağı olmak üzere, hukuk düzeni belli kısıtlama ve yasaklamalar getirerek özellikle zayıf tarafın haklarını koruma altına almış, insanların bilerek ve farkında olarak borç ve yükümlülük altına girmelerini istemiştir. Akdin tabii unsurlarındaki eksiklik ve bilinmezliğin, hile ve kumarın, aşırı fiyat farklılığının önlenmeye çalışılması çabaları da bu amaca yöneliktir. İslâm'ın bu temel amacı göz önüne alınarak, İslâm hukukunda garar yasağı, hukukî işlemlerde güven ve açıklığı sağlayacak, risk, bilinmezlik ve kapalılığı önleyecek ölçüde geniş ve esnek bir kapsamda ele alınmış ve işletilmiştir.

c) Bilinmezlik Yasağı

Akdin konusu ile ilgili belirsizliğin "garar", vasıflarındaki bilinmezliğin ise "cehalet" terimiyle ifade edildiğine yukarıda temas edilmişti. Hukukî işlemlerde gönül hoşnutluğunun ve hür iradenin gerçekleşmesi, tarafların ne üzerinde, nasıl ve hangi şartlarla anlaşma yaptıklarını açıkça bilmeleriyle mümkün olur. Bunun için de İslâm hukukunda açıklık, dürüstlük ve güven ilkelerinin tabii gereği olarak akidlerin tabii unsurlarının anlaşmazlığa yol açmayacak ölçüde bilinir olması üzerinde önemle durulmuştur.

Hukukun bir ödevi de insan ilişkilerinde çıkması muhtemel aksaklıkları önceden görüp, bu konuda tedbir alarak insanların huzur ve güven içinde yaşamasına yardımcı olmaktır. Dinî ve ahlâkî cihetle desteklenmiş olması sebebiyle bu durum İslâm hukuku hakkında daha çok geçerlidir. Bu sebeple de taraflar arasında çekişmeye yol açması kuvvetle muhtemel olan bilinmezlik durumları İslâm hukukunda aşırı ve belirgin bilinmezlik anlamında "fâhiş cehalet" diye anılır ve bu tür bir bilinmezliğin akdi fâsid kılacağı ittifakla benimsenir. Birçok hukukî işlemin geçerliliği (sıhhat) için bu işlemin içeriğinin ve konusunun bilinir (mâlum) olmasının gerekli görülmesi de böyle bir anlam taşır. Meselâ satım akdinde satılan malın, bedelin, ödeme şeklinin ve zamanının; kirada kiralanan malın evsafının, kira bedelinin, sürenin ve kullanım şeklinin; iş akdinde işin tür ve özelliğinin, çalışma şartlarının, ücret miktarının ve ödeme usulünün; vekâlette vekilin görev ve yetkilerinin, ziraî ortaklıkta ekim ve paylaşım usulünün akid esnasında belirlenmesi ve taraflarca bilinmesi şarttır. Fakihlerin bu konuda gösterdiği hassasiyet, asırların ürünü bir hayat tecrübesini ve bilgi birikimini yansıtır. Günlük hayatta insanlar arasında meydana gelen ve giderek ciddi boyutlara ulaşan anlaşmazlık ve çekişmenin önemli bir sebebi de, başlangıçta tarafların hak ve sorumluluklarının etraflıca konuşulup belirlenmeyişidir. Kur'an'da borçlanmaların yazılmasının ve şahitle tevsikinin tavsiye veya emredilmiş olması da (el-Bakara 2/282) esasen bu gayeye mâtuftur. Çünkü hukukî ve ticarî işlemlerde başlangıçta açıklık ve bilinirliğin sağlanması, tarafların rızâlarının ve akdin hür iradeyle oluşmasının önemli ön şartlarından biridir.

II. HUKUKÎ HAYAT

Müslüman toplumların hayat tarzında ve tecrübe birikiminde yer alan hukukî hayata ilişkin hüküm ve öneriler, fıkıh literatürünün üç ana bölümünden biri olan "muâmelât" bölümünün ana konusunu teşkil eder. Bunlardan aile, miras, vakıf gibi özel alanlar hariç tutulursa, şahıslar arasındaki borç ilişkileri günümüzde "borçlar hukuku" adı altında ele alınmaktadır.

Kur'an ve Sünnet'te borçlar hukuku ve borç ilişkisi için temel teşkil edecek birtakım dinî, ahlâkî ve hukukî esaslar belirtilmiş, geniş bir coğrafyaya dağılan İslâm toplumlarında asırlar boyu süregelen uygulamaların da katkısıyla giderek ayrıntılı bir borçlar hukuku doktrini ortaya çıkmıştır. Ancak İslâm hukukunun genel gelişim seyrine paralel olarak borçlar hukuku da, başta alışveriş (bey') olmak üzere kira ve iş akdi (icâre), şirket, sarf, selem

gibi özel borç münasebetlerinin ayrı ayrı tanzim ve tedvini şeklinde gelişmiştir. Bu itibarla borçlar hukukunun genel hüküm ve nazariyesi, klasik İslâm hukuku literatüründe bu özel borç münasebetleri ele alınırken çeşitli konular arasına dağılmış olarak bulunur.

A) Borç

Borcun unsurları, taraflar, konu ve sebepten ibarettir. Borcun tarafları, alacaklı ve borçludur. Borç ilişkisinde konu, para veya misli bir malın ödenmesi (deyn), belirli bir malın teslimi (ayn) veya belli bir hizmetin ifası (iş) şeklinde olabilir. Borcun sebebi de, borcun kaynaklarıdır. Gerek taraflar ve konu ve gerekse sebep itibariyle belirsizlik ve aldatmanın bulunmaması ve gayri meşrû unsurlar içermemesi gibi ilkeler, İslâm hukukçularının ısrarla üzerinde durduğu konulardır. Özel borç münasebetlerinin bazı nevi ve şekillerinin câiz görülüp görülmeyişindeki görüş ayrılıkları da bu mevzudaki yaklaşım ve ölçü farklığından kaynaklanır.

Borcun kaynakları hususunda gerek klasik ve gerekse çağdaş doktrinde farklı taksimler yapılır. Borcun kaynaklarının hukukî işlem ve hukukî olay şeklinde ikiye indirgenmesi mümkündür. Bunun biraz daha açılmasıyla tek taraflı hukukî işlem akid, haksız iktisap, haksız fiil ve kanun şeklinde beş sebepten söz etmek mümkün olur.

Tek taraflı hukukî işlem ve irade beyanı, gerekli şartlar taşıdığında bu işlemi yapan ve bu tür beyanda bulunan şahıs için bağlayıcı olur. Bunun bir örneği, klasik literatürde "cuâle" adı verilen ödül vaadidir. Akid teklifi de (icap), bazı İslâm hukukçularına göre, karşı tarafın kabulüne kadar icapta bulunanı bağlayıcıdır. Kefalet, vasiyet ve vakıf da İslâm hukukunda tek taraflı irade beyanı ile kurulur. İbrâ, âriyet ve hibe de yine temelde tek taraflı irade beyanına dayanan hukukî işlemlerdir.

Tarafların irade beyanlarının hukukî bir sonuç doğuracak tarzda bir araya gelmesiyle oluşan akid, borcun en yaygın ve tabii kaynakları arasında yer alır. İslâm hukukunda isimsiz akid ve akid serbestisi ilkesi hâkim olduğundan, kişiler dinî emir ve yasakları ihlâl etmediği, dinin genel ilke ve amaçlarına ters düşmediği sürece diledikleri tarz ve şekilde sözleşme yapabilirler. Kur'an'da akdin gereğine uyma, akde vefa (el-Bakara 2/177; el-Mâide 5/1; el-İsrâ 17/34; el-Mü'minûn 23/8), borç münasebetlerinde karşılıklı rızâ ve gönül hoşnutluğu (en-Nisâ 4/4, 29) üzerinde ısrarla durulur. Hz. Peygamber de, *"Müslümanlar şartlarına bağlıdırlar"* (Buhârî, "İcâre", 14; Ebû Dâvûd, "Akzıye", 12) buyurmuştur. Bu sebeple, kişilerin akidleşme esnasında mümkün

olduğu ölçüde açıklığı ve belirliliği sağlaması hatta şahit veya yazışma usulüyle hukukî güvence sağlaması, akdin kuruluşunda olanca titizliği göstermesi, akid kurulduktan sonra da akdin kendisine yüklediği borçları yerine getirmesi gerekir.

Haksız iktisap veya sebepsiz zenginleşme de yine İslâm hukuk doktrininin genel ilke ve mantığı göz önünde bulundurulursa ayrı bir borç kaynağı oluşturur. Zaruret veya ihtiyaç sebebiyle başkasının malını kullanan kimsenin belli durumlarda bunun için mâkul bir ücret (ecr-i misl) ödemesi, borçlu olduğu zannıyla yapılan ödemenin geri alınabilmesi, bir başkasının malına hukukî ve meşrû bir sebep olmaksızın karışan malın aynının veya değerinin alınabilmesi gibi hükümler, İslâm hukukunda emeğe ve haklı kazanca atfedilen önemin bir göstergesidir.

Mala veya şahsa yönelen haksız fiil (zararlı fiil), önemli borç sebeplerinden birini teşkil eder. Mala yönelik haksız fiillerden olan hırsızlıkta çalınan mal hırsızın elinde mevcutsa geri vermesi gerektiği açıktır. Ancak hırsız çaldığı malı elinden çıkarmışsa hırsıza hem ceza hem de bu malın tazmini yüklenip yüklenemeyeceği tartışmalıdır. Bir başkasının malına hukukî bir sebep olmadan el koyan ve kullanan kimse de, malın hangi sebeple olursa olsun uğradığı zararı tazmin etmek zorundadır. Mala yönelik haksız fiilden hırsızlık ve gasp dışında kalanlar genelde itlâf olarak adlandırılır. Başkasının malına doğrudan zarar verilmesi halinde fâilin sorumluluğu için kusurlu olup olmadığına bakılmazken (*Mecelle*, md. 92), dolaylı (tesebbüben) itlâf durumunda ise fâilin kusurlu olması şartı aranır (*Mecelle*, md. 93). Şahsa yönelik haksız fiillerden öldürme ve yaralama, gerekli şartlar mevcutsa denk bir ceza olan kısasla cezalandırılır. Değilse diyet, erş veya hükûmet-i adl denen ve tazminat karakteri ağır basan malî bir ödeme yapılması gerekir. Hatta belli durumlarda mağdura başka ölçülerle belirlenecek maddî veya mânevî tazminat, mehir vb. ödenmesi de söz konusu olabilir. Bütün bu haksız fiiller İslâm hukukunda ayrı birer borç kaynağı teşkil ederler.

Kanun da (şer‘) yukarıdaki dört sebebe ilâve olarak ayrı bir borç kaynağı sayılır. Kişinin belli yakınlarına karşı nafaka borcu, eksik ehliyetler üzerindeki velâyetin gereği olan edimler, miras bırakanın borçlarını üstlenme, hatta zekât ve bazı kefâretler de kanundan doğan borçlar olarak anılabilir.

Borç ilişkisinde aslolan tarafların borçlarını, gerektiği zaman ve şekilde ödemesidir. Borcun aynen yerine getirilmesi mümkün olmazsa bedeli ödenir. Ancak bu bedel bir yönüyle tazminat özelliği taşıdığından alacaklının fiilen mahrum kaldığı menfaatin, hatta bazı durumlarda kuvvetle muhtemel

menfaatlerin de tazmini gerekebilir. Yalnız bu tazminat alacaklının fiilen veya kuvvetli bir ihtimalle uğradığı bir zararı telâfiye yönelik olduğundan, farazî bir menfaat kaydı iddiası içeren ve önceden belirlenen faiz gelirinden farklıdır. Borçlu gönül rızâsı ile borcunu ödemeye yanaşmazsa, malları haczedilip satılır ve borcu ödenir. Bazan da borçlu cezalı değil de tedbir olarak hapsedilerek ödemeye zorlanır. İslâm hukukçuları, kişinin borçlarına karşı şahsıyla değil de malıyla borçlu olduğu ilkesini benimserler. Borcun nasıl, nerede ve hangi şekilde ödeneceği, bu konuda taraflara terettüp eden ayrıntılı hükümler hususunda taraflar arası anlaşma, o toplumda ve kesimde yerleşik kural ve ölçüler esas alınır.

Borcun sona ermesinin en tabii yolu ifadır. Bunun yanı sıra alacaklının razı olması halinde ifa yerine geçebilen başka tür bir ödeme de borcu sona erdirebilir. İfanın imkânsızlaşması halinde taraflar haksız/sebepsiz olarak edindikleri malları diğer tarafa iade eder. Zamanaşımı kural olarak hak ve borcu düşürmemekle birlikte dava edilebilmesine engel olur. Bu durumda borç, kazâen olmasa da dinen devam eder.

Borç, İslâm hukuk doktrininde kazâen borç-diyaneten borç şeklinde ikili bir ayırıma tâbi tutulur. Bu bir bakıma Batı hukukundaki medenî borç-tabii borç ayırımına benzer. Hukukî müeyyideden mahrum olup yargı yoluyla talep ve tahsili mümkün olmayan fakat hakikatte var olup dinen ve ahlâken ödenmesi gereken borca, diyaneten borç denilir. İslâm hukukunda gerek tarafların ve gerekse üçüncü şahısların haklarını koruyabilmek için borç münasebetinde açıklık, belirlilik ve objektif ölçüler esas alınmış, getirilen hukukî ve şeklî tedbirlerle borçların ödenmesi kişilerin vicdanına kalmış diyanî bir konu olmaktan çıkarılmaya çalışılmıştır. Söz gelimi Kur'an'da borç ilişkilerinin yazılması, şahit veya rehin gibi ispatı kolaylaştırıcı vasıtaların kullanılması istenmiştir (el-Bakara 2/282-283). Akdin kuruluşunda irade beyanına ve birtakım şeklî şartlara önem verilmesi de bu amaca yöneliktir. Bununla birlikte, her borç münasebetinin hukuken dava ve ispat konusu yapılabilir şekilde belgelenmesi de her zaman mümkün olmadığından, borcun kazâen ve şeklen varlığından ziyade diyaneten ve gerçekten varlığına da önem verilmiş ve hangi tür olursa olsun mevcut bir borcun ödenmesi dinî bir yükümlülük, ödenmemesi ise kul hakkının ihlâli ve gasp olarak nitelendirilmiştir. Zaten hukukî de olsa bütün insan ilişkileri sağlam bir dinî ve ahlâkî zemine dayandığında sağlıklı bir yapı ve işleyişe kavuşur. İslâm'ın gerçekleştirmek istediği de budur.

B) Satım

Mülkiyeti nakleden akidlerin en yaygını olan satım (bey‘), genel olarak, malı mal karşılığında özel bir biçimde değişmek olarak tanımlanmaktadır. Bu değişme insanın tabiatına uygundur. Çünkü, aslında alan da satan da bir ihtiyacın sahibidir. İhtiyaç sahibi olan kişi, ihtiyacı doğrultusunda ve ihtiyacına göre tasarrufta bulunacaktır. Karşılıksız vermek ihtiyaç sahibinin durumuna uygun düşmez. Bu yönüyle muâvazalı yani karşılıklı bedel esasına dayalı akidler en güzel muamele şekli sayılmıştır.

Satım denince ilk akla gelen, malın nakit karşılığında satımıdır. Ancak, malı mal mukabili değişme anlamındaki "trampa", nakdin nakit ile değişimi anlamındaki "sarf" ve daha sonra teslim edilecek bir malın peşin para mukabilinde satımı demek olan "selem" de geniş anlamda satım akdi kapsamında düşünülmüştür.

Gerek Kur'an'da gerekse Sünnet'te insanların hayatlarını devam ettirebilmeleri için yapmak zorunda oldukları bir işlem olan alım satımın câiz olduğunu gösteren ifadeler bulunmakla birlikte, esasen bu âyet ve hadisler, doğrudan bu işlemin cevazını göstermek gayesiyle değil, onun meşruiyet şartlarına genel çizgilerle işaret etmek ve yapı itibariyle alım satıma benzemekle beraber muhteva itibariyle benzemeyen faiz gibi işlemlerden farklı olduğunu göstermek amacıyla sevkedilmiştir. Nitekim, *"Allah alım satımı helâl, ribâyı ise haram kılmıştır"* (el-Bakara 2/275) meâlindeki âyette asıl anlatılmak istenen husus, alım satımın helâlliği değil, onun ribâdan farklı olduğudur. Aynı şekilde, *"Mallarınızı haksız yere değil, ancak karşılıklı rızâya dayanan bir ticaret yoluyla yiyin"* (en-Nisâ 4/29) meâlindeki âyet de hukukî işlemlerin câiz olduğunu belirtmekten çok, zaten yapılagelmekte olan bu hukukî işlemlerin, özelde alım satımın, genelde bütün akidlerin en temel şartının "karşılıklı rızâ" olduğunu ifade etmektedir.

İslâm hukukçuları da bu temel noktadan hareketle alım satımın meşrû olabilmesi için gereken rükün ve şartlarla ilgili ayrıntılı bir hukuk doktrini geliştirmişler ve akid teorisini âdeta model akid olarak ele alınan satım akdi üzerinde örneklendirerek ortaya koymaya çalışmışlardır. Diğer akidlerde olduğu gibi, satım akdinin de kurulabilmesi için akdin temel unsurlarının, yani taraflar, konu ve irade beyanının birtakım şartları bulundurması gereklidir. Hanefî ekolünde, "Satım akdinin yegâne rüknü, irade beyanının, ehlinden akdin konusuna izâfe edilerek sâdır olmasıdır" şeklinde formüle edilen ifade, bu temel unsurlara işaret etmektedir. Satım akdinde taraflar "satıcı" (bâyi‘) ve "alıcı" (müşteri) adını, konu da "mebî‘" adını alır. İrade be-

yanı ise, diğer akidlerde olduğu gibi, tarafların rızâlarını gösteren icap ve kabuldür.

Satım akdinin kurulabilmesi için tarafların alım satıma ehil olmaları yani temyiz kudretine sahip bulunmaları gerekir. Bu bakımdan, gayri mümeyyiz küçük ve akıl hastası gibi temyiz gücüne sahip olmayan kişilerin alım satımları bâtıl olur.

Satıma konu olan malın mevcut, teslimi mümkün ve hukuken geçerli (mütekavvim) bir mal olması da şarttır. Burada satılan malın mevcudiyetinden maksat, var olmasında ve tesliminde aşırı risk bulunmaması olarak açıklanabilir. Mütekavvim olması ise, malın ekonomik değerinin bulunması ve yararlanmanın hukuken serbest bırakılmış olması demektir.

Akdin tam anlamıyla meşrûluk kazanması için kuruluş şartları yanında geçerlilik ve işlerlik şartlarını da bulundurması aranır. Kuruluş şartlarını taşımayan satım akdi "bâtıl"; geçerlilik şartlarını taşımayan satım akdi "fâsid"; işlerlik şartlarını taşımayan satım akdi ise "mevkūf" olur.

Kur'an'da borçlanmaların ve bu arada alışverişin yazı veya şahitle, bazan her ikisiyle birlikte tevsik edilmesi istenmekte (el-Bakara 2/282-283), buna imkân bulunamadığında rehin bırakabileceği bildirilmektedir. Bundan hareketle olmalıdır ki, tâbiîn döneminin büyük hukukçularından Şa'bî, alım satımın "yazılı ve şahitli satım", "rehinli satım" ve "güven esasına dayalı satım" olmak üzere üç çeşidi bulunduğunu ifade etmiştir. Ayrıca Şa'bî, İbn Ömer'in nasıl alım satım yaptığı ile ilgili olarak şunları söylemiştir: "İbn Ömer, alım satımı peşin para ile yaptığı zaman şahit tutar, veresiye yaptığı zaman ise hem yazar hem de şahit tutardı" (İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 258). Klasik dönem fakihlerinin çoğunluğu, dönemlerindeki gelenek ve imkânları da göz önünde bulundurarak, âyetteki yazışma ve şahit tutma emrinin tavsiye niteliğinde olduğunu söylemişlerdir. Bununla birlikte taraflar arasında bir çekişmenin baş göstermesi, bir hakkın ihlâline yol açması gibi bir ihtimal söz konusu olduğunda yazışma ve şahit tutma dinî bir yükümlülük haline de gelebilir.

a) Yasaklanan Satım Çeşitleri

İnsanlar arasında cereyan eden borç ilişkilerinin en eski ve yaygını olan satım akdi, belli bir ihtiyacı gidermenin en tabii yollarından biri olduğu için tabiatı gereği ve kural olarak câiz ve mubahtır. Ancak dinin ve hukuk düzeninin insan ilişkilerinde hâkim kılmak istediği bazı prensipler, korumak istediği yararlar sebebiyle bazı satım çeşitlerinin yasaklandığı veya kısıtlandığı

görülür. Bu konuda getirilen yasaklama ve kısıtlamaların önemli bir bölümü Hz. Peygamber'in hadislerinde yer almış, bir bölümü de bu hadisler etrafında geliştirilen fıkhî yorumlar sonucu elde edilmiştir. Fakat burada, getirilen yasağın isim ve şeklinden ziyade dayandığı ilke ve gözettiği amacın daha önemli olduğunu, bu zengin bilgi birikiminin günümüz toplumlarına uyarlanmasının da ancak böyle bir bakış açısıyla mümkün olacağını belirtmek gerekir. Yasaklanan satım şekilleri genel hatlarıyla şu şekilde gruplandırılabilir:

1. Garar ve Bilinmezlik Sebebiyle Yasaklanan Satımlar

Daha önce açıklandığı üzere garar, akdin konusuna ilişkin belirsizliği, bilinmezlik de (cehalet) akdin tabii unsurlarının ileride taraflar arası bir çekişmeye yol açacak ölçüde bilinmezliği ifade eden fıkıh terimleridir. Satım akdinin iki tür belirsizlikten de uzak olması, tarafların neyi, nasıl ve hangi şartlarda sattığını ve aldığını akid esnasında bilmesi esastır. Bu akidlerin yapılışında hür iradeye saygı ve rızânın korunması ilkelerinin de tabii sonucudur.

İslâm öncesi dönem Hicaz–Arap toplumunda yaygın olan, fakat belli ölçüde belirsizlik taşıdığı için de neticede bir tarafın mağduriyetine yol açabilen sembolik davranışlar ve risk ağırlıklı satım çeşitleri yasaklanmıştır. Meselâ, Câhiliye Arapları bazan vadeli olarak yaptıkları satımlarda satım parasının ödeneceği vadeyi "şu hayvanın yavrusu doğup, büyüyüp, yavrulayıncaya kadar" demek suretiyle belirliyorlardı. Bu takdirde akiddeki belirsizlik, ödeme süresi (ecel, vade) yönünden olmaktadır. Diğer bir satım şekli ise devenin karnındaki yavrunun veya onun da yavrusunun satılmasıdır. Bu durumda, yavrunun canlı doğup doğmayacağı, canlı doğarsa erkek mi dişi mi olacağı, dişi doğarsa büyüyüp yavru yapıp yapmayacağı gibi birçok belirsizlik bulunmaktadır. Erkek hayvanın sulbündeki dölün satımı da böyledir. Burada satılan malın vasfında değil, meydana gelip gelmeyeceğinde yani esasında bir belirsizlik vardır ve önemli bir risk unsuru taşımaktadır. Bu tür satımlar Hz. Peygamber'in hadislerinde yasaklanmıştır (Buhârî, "Büyû'", 61; Müslim, "Büyû'", 5-6; Ebû Dâvûd, "Büyû'", 24).

Yine Câhiliye Arapları arasında yaygın olan, içinde ne olduğunu bilmediği halde ve içini açıp bakmadan bir kılıf içine saklanmış malı yalnızca dokunmak suretiyle satın alma (bey'u'l-mülâmese), birbirine bedel olduğunu tayin etmeksizin ve karşılıklı rızâ aramaksızın, iki kişinin ellerindeki elbiseyi karşılıklı olarak birbirlerine atması yoluyla yapılan bir satım (bey'u'l-münâbeze),

müşterinin, “Attığım bu taş hangi elbise üzerine düşerse o bana aittir” demesiyle yapılan alım satım (bey‘u’l-hasât) gibi sembolik fakat gerçek rızâyı zedeleyen, akdin oluşumunda emrivâkiye yol açan, ciddi bir aldanma riski ve belirsizlik taşıyan satım akidleri de Hz. Peygamber tarafından yasaklanmıştır (Buhârî, “Büyû‘”, 62-63; Müslim, “Büyû‘”, 1-2). Haram olduğunda ittifak bulunan bu Câhiliye dönemi satım şekillerinde, tam bir belirsizlik hâkim olup, akdin nasıl sonuçlanacağı, ne tür bir malın satın alındığı, satın alınan malın teslim edilebilirliği gibi hususlar akdin yapıldığı anda bilinmemektedir.

Hz. Peygamber, aynı şekilde bir belirsizlik ve risk unsuru taşıdığı için, **meyvelerin henüz olgunlaşmadan dalında satımı**nı yasaklamıştır (Buhârî, “Büyû‘”, 85; Ebû Dâvûd, “Büyû‘”, 23). Daldaki meyvenin satımının hükmü, geçirdiği merhaleler itibariyle şöyledir: Bir bahçenin gelecek yıllardaki meyvesinin satımının veya aynı yıl içinde fakat henüz dalında ortaya çıkmamışken meyvenin satılmasının câiz olmadığında İslâm hukukçularının ittifakı vardır. Meyvenin devşirildikten sonra satımının câiz olduğunda ise ihtilâf yoktur. Meyvenin dalda oluşmasından sonra, fakat devşirilmesinden önce satılmasına gelince, hukukçuların çoğunluğu bunun belirli şartlarla câiz olacağını söylemişlerdir. Bu hukukçulara göre, dalındaki meyve tam olgunlaşmamakla birlikte herhangi bir şekilde yararlanılabilecek durumda ise, satılabilir. Dalındaki meyvenin satımıyla ilgili bu yasaklama ve kayıt, şüphesiz tarafların beklenmedik bir zararla karşılaşmasını önleme, satım akdinde açıklığı sağlama, netice itibariyle de tarafların hukukunu koruma amacına yönelik bir tedbir mahiyetindedir.

Fakihlerin ayrıntılı bir şekilde üzerinde durduğu “**bir satımda iki satım** yasağı” da benzeri gerekçelere dayanır. Birçok hadis kitabında Hz. Peygamber’in bir satımda iki satımı yasakladığı rivayet edilir (Tirmizî, “Büyû‘”, 18; Nesâî, “Büyû‘”, 73; Ebû Dâvûd, “Büyû‘”, 53). Bu hadise üç farklı yorum getirilmiştir:

a) Akdin bütünlüğü içinde iki mal ve iki fiyatın (semen) söz konusu edilmesi. Bu iki şekilde olabilir. Birincisi, “Senin şu evi şu fiyata bana satman karşılığında, şu malı sana şu fiyata satıyorum” demek suretiyle olur. Şâfiî’ye göre bu şekildeki satım câiz değildir. Çünkü, bu durumda her iki satımdaki fiyat da belirsizdir. Zira taraflar, bu iki malı ayrı ayrı satıp satın alacak olsalar, iki akdi birlikte düşündüklerinde anlaştıkları fiyatlar üzerinde anlaşamazlar. Bu hale göre Şâfiî’nin bir satımda iki satımı câiz görmemesinin gerekçesi semen veya malın bilinmiyor olmasıdır. İkincisi, satım, sadece

birisi hakkında bağlayıcı olmak kaydıyla, “Sana, ya şu malı 1000 liraya, ya da öbür malı 2000 liraya satıyorum” demek suretiyle olur. Bu şekildeki satım ittifakla câiz görülmemiştir. Bunun câiz olmama illeti hangi satımın yapıldığının bilinmemesidir.

b) Ortada bir malın ve biri peşin diğeri vadeli olmak üzere iki fiyatın bulunması. Bu da iki şekilde olabilir: Birincisi, “Sana, şu malı peşin şu fiyata, vadeli şu fiyata satıyorum” demek, ikincisi de, “Şu malı, tekrar şu fiyata vadeli olarak geri satın almam şartıyla sana şu fiyata peşin satıyorum” demek suretiyle yapılan satımdır. Bir malın peşin ve vadeli olmak üzere iki fiyatla satımının câiz olmadığını ve bunun yukarıdaki hadis kapsamına girdiğini söyleyen hukukçular, bu ifadelerinde, vadeli satışın câiz olmadığından veya faiz olduğundan değil satımın hangi fiyatla yapıldığının belli olmamasından hareket ederler. Bu itibarla, böyle bir satım teklifinden sonra malın peşin veya vadeli fiyattan biri ile kabul edilmesi halinde artık mebî‘ ve semeni belirlendiğinden satım bu yönüyle kural olarak câiz olmaktadır. İkinci satım şekli ise klasik kaynaklarda “bey‘u'l-îne” şeklinde anılır. Peşin alınan malın vadeli olarak aynı satıcıya geri satımında yine vadeli satın alınan malın peşin para ile aynı satıcıya geri satımında, bir malın mülkiyetini devretme veya kazanma amacı değil, faizli borç alma ve verme amacı oldukça muhtemel görüldüğünden, şeklen câiz olan bu satış nevi bir kısım İslâm hukukçusunca anılan ihtimale binaen câiz görülmemiştir. Akidlerde kast ve sâikten ziyade akdin şeklî şartlarını ve objektif unsurları esas alan bir diğer grup ise, tarafların faiz kastıyla bu akdi yapmasını, bu kişi ile Allah arasında görülmesi gereken bir mesele olarak değerlendirip bu nevi satımı hukuken geçerli saymıştır. Araya üçüncü bir şahsın girmesi, meselâ vadeli olarak satın alınan bir malın bir başka şahsa peşin para ile satılması ise faiz şaibesinden daha uzak gözüktüğünden çoğunluk tarafından câiz görülmüştür. Faiz konusunun işleneceği ileri bölümde bu konuya tekrar dönülecektir.

c) Ortada iki mal, bir fiyatın bulunması. “Şu iki maldan birini sana şu fiyata satıyorum” demek böyledir. Alıcı bakımından akdin konusu belirsiz olduğundan, bu şekliyle satım câiz görülmemiştir. Ancak bu belirsizlik iki maldan birinin satımı üzerinde tarafların iradelerinin uyuşması ile sona erdirilebilir.

Satım akdi yapılırken bir şartın ileri sürülmesi halinde bu **şartlı satım**ın durumu da fakihleri hayli meşgul etmiş bir konudur. Satım akdinin hükmü, genel olarak, malın mülkiyetini satıcıdan alıcıya nakletmek ve buna bağlı

olarak satıcıya malda istediği gibi tasarrufta bulunma yetkisi vermekten ibarettir. Bunun yanında ayrıca bir şart ileri sürüldüğü zaman, bu şartın akdin gereklerine ve hükmüne etkisi olacağı açıktır. Bu konuda Hz. Peygamber'den farklı anlamlarda birkaç hadis nakledilmiş, buna bağlı olarak başlangıçta, şartlı satımlar konusunda "şart ve satımın câiz olduğu", "şartın bâtıl, satımın câiz olduğu" ve "hem şart hem de satımın bâtıl olduğu" şeklinde başlıca üç görüş öne sürülmüştür. Bununla birlikte, gelişim süreci içerisinde, İslâm hukukçularının, genelde, akidde öne sürülen şartlara sıcak baktıkları ve satım akdinin hüküm ve gereğine aykırılık taşımadığı, naslara aykırı olmadığı ve teâmül haline geldiği, kısaca garar ve ribâya yol açmadığı sürece, akidde şart öne sürmenin câiz olduğu görüşünü benimsedikleri söylenebilir. İlk dönemlerde gösterilen çekimser tavır da, akidde ileri sürülen şartların ve akidlerin karmaşık hale gelmesinin, başlangıçta dikkatsiz ve iyi niyetli davranan kimseleri beklemedikleri bir mağduriyetle karşı karşıya bırakabileceği endişesinden kaynaklanır. Bu endişenin zâil olmasına paralel olarak fakihlerin şartlı ve karma akidleri câiz gördükleri izlenmektedir.

2. Zarar ve Gabin Sebebiyle Yasaklanan Satımlar

a) Satım üzerine satım, pazarlık üzerine pazarlık yapmak. Hadiste *"Bir kimse din kardeşinin satımı üzerine satım yapmasın"* (Müslim, "Nikâh", 49; "Büyû'", 7, 8, 11) buyurulmuştur. Hanefîler bir kimsenin satımı üzerine satım yapmayı, muhayyerlik süresi içerisindeyken üçüncü bir kişinin müşteriye gelerek, "Bu satımı feshet. Ben bu maldan daha iyisini sana daha ucuza satayım" demesi veya satıcıya gelerek, "Sen bu satımı feshet. Ben o malı daha yüksek fiyata senden alayım" demesi olarak anlamışlar ve böyle yapmanın haram olduğunu söylemişlerdir.

Pazarlık üzerine pazarlık ise, mal sahibi ile o malı satın almak arzusunda olan kişinin henüz akdi gerçekleştirmemekle birlikte satım üzerinde görüştükleri sırada üçüncü şahsın mal sahibine, "Ben bu mala daha fazla veririm" demesi ya da o malı almak isteyen kişiye, "Bu maldan daha iyisini sana daha ucuza satarım" demesidir. Bu davranışın, taraflar bir fiyat üzerinde anlaşma sürecinde iken (alma ve satma eğilimi belirdikten sonra) yapılması haramdır. Ancak malı almak isteyen kişi kendisi vazgeçtikten sonra ya da izin verdikten sonra o mala başkalarının tâlip olmasında hiçbir sakınca yoktur.

Mâlik b. Enes, bir kimsenin satımı üzerine satım yapmakla, pazarlığı üzerine pazarlık yapmanın aynı anlamda olduğunu söylemiş ve bunu, akid

görüşmeleri tam anlaşma ile sona ermek üzereyken birinin gelip, bitmek üzere olan pazarlığı bozması olarak açıklamıştır.

İslâm hukukçularının çoğunluğu bu hususta müslüman-zimmî ayırımı yapmaksızın, bu hükmün zimmînin alım satımı ve pazarlığı için de geçerli olduğunu belirtmişlerdir. Çünkü burada bir kul hakkının ihlâli söz konusudur. İnsan hakları, kul hakları konusunda İslâm dini herkese eşit davranılmasını ve saygı gösterilmesini tavsiye etmiştir.

Hadis kapsamına giren satımların dinen câiz olmadığı hemen bütün İslâm bilginlerince kabul edilmekle beraber hadisteki mevcut yasak, satım akdinin yapı ve kuruluşu ile ilgili değil de akid harici bir konuyla ilgili olduğundan, İslâm hukukçularının çoğunluğu, bu yasak ihlâl edilerek yapılan alım satımın kazâen ve hukuken geçerli olduğu görüşündedir. Çünkü hukukî işlemlerde güven ve istikrar ortamının kurulabilmesi için belli ölçüde objektif ve şeklî ölçülere göre davanmak gerekir. Ancak bu işlemin kanun önünde geçerli olması, bilerek böyle davranan kimsenin dinî ve uhrevî sorumluluğunu ortadan kaldırmaz. Ayrıca bir rivayette Mâlik, mal mevcut olduğu sürece bu akdin feshedilmesi gerektiği görüşündedir.

Başkasının pazarlığı üzerine pazarlık yasağından hareketle açık artırmanın da câiz olmadığını savunanlar olmuşsa da, İslâm hukukçularının çoğunluğu bu ikisinin birbirinden ayrı olduğunu söyleyerek açık artırmayı câiz görmüşlerdir.

b) Pazara mal getiren üreticiyi yolda karşılamak. Hz. Peygamber, şehire mal getiren kafilenin şehire varmadan yolda karşılanıp malının satın alınmasını yasaklamıştır (Buhârî, "Büyû‘", 72; "İcâre", 11, 19).

Hanefîler, literatürde "telakki'r-rükbân" olarak anılan bu satın almayı iki şekilde açıklamışlardır: **1.** Esnaftan birinin şehire mal getirmekte olan kafileyi karşılayıp, getirdiği bütün malları satın alması ve şehirde bu maldan bulunmadığı için onları istediği fiyata satması. **2.** Fiyatlardan habersiz olan kafileyi yolda karşılayıp, getirdikleri malları rayiç fiyatın altında bir fiyatla satın alması. Bu şekildeki satın alma, birinci açıklamaya göre, "şehir halkının zararına olması" sebebiyle, ikinci açıklamaya göre, "mal getirenlerin aldatılması" sebebiyle mekruh görülmüştür. Bununla birlikte, yapıldığı takdirde bu akdin hüküm ve sonuçlarını doğuracağı belirtilmiştir.

Mâlik b. Enes bu yasağı, pazar esnafı ile ilgili olarak anlamış ve pazar esnafından birinin diğerlerinden ayrıca gidip kafileyi yolda karşılayıp getirdikleri malları satın almasının doğru olmadığını söylemiştir. Mâlik bu davranışın esnaf arasında haksız rekabet ve eşitsizlik ortamı meydana getirebileceğini

düşünmüştür. Bununla birlikte, şayet böyle bir akid yapılmışsa geçerli olacağını söylemiştir. Ancak, kafile şehrin yakınında değil de uzakta ise, bu takdirde gidilip ondan mal satın alınmasında bir sakınca görmemiştir.

Şâfiî ise meseleye kafile yani satıcılar açısından bakarak, bu yasağın şehire mal getiren ve fiyatlardan habersiz olan kafilenin aldatılmasına engel olma gayesi taşıdığını, dolayısıyla, böyle bir işlem gerçekleştiği takdirde mal sahibinin muhayyer olduğunu ve dilerse akdi feshedebileceğini ileri sürmüştür.

c) Şehirlinin köylü adına satması. Hz. Peygamber, *"Şehirli köylü adına satım yapmasın. Halkı kendi haline bırakın; Allah halkın bir kısmıyla diğer kısmını rızıklandırsın"* (Müslim, "Büyû'", 21) buyurmuştur.

İbn Abbas'ın, "Şehirlinin köylü için satması ne demektir?" şeklindeki soruya, "Ona simsar olmasıdır" diye cevap vermesinden hareketle, hukukçuların çoğunluğu, bu satımı "şehirlinin köylü adına satımı" olarak anlamışlardır. Hanefîler'de bu anlayış da mevcut olmakla birlikte, onlar bu satıma, "şehirlinin elinde tuttuğu malları şehir halkına satmayıp, daha pahalı olarak dışarıdan gelenlere satması" şeklinde farklı bir açıklama daha getirmişlerdir. Her iki açıklamaya göre de yasak sebebi, şehirdekilerin zarara uğramalarıdır. Birinci açıklamaya göre zarar şu şekilde söz konusu olur: Özellikle meyve, sebze ve tahıl köylerde daha ucuzdur. Şehirli, köylü adına sattığında, bunların fiyatlarını peyderpey artırarak satacak, dolayısıyla şehir halkı daha ucuza alabileceği bir malı daha fazla para ödeyerek almak durumunda kalacaktır. İkinci açıklamaya göre ise zarar, şehirde bu mallara ihtiyaç olması durumunda gerçekleşir. Eğer aynı mallar şehirde bulunuyorsa bunda bir sakınca görülmemiştir.

Hanefî, Mâlikî ve Şâfiî ekollerinde bu tür satım mekruh görülmekle beraber, yapıldığı takdirde bu satımın câiz olacağı görüşü benimsenmiştir. Mâlikî ekolünde bu satımın feshedilmesi gerektiğini ileri süren hukukçular da vardır.

Hanbelî ekolünde ise hâkim görüş bu satımın haram ve bâtıl olduğu yönündedir. Hanbelî ekolünde bu satımın şu şartlarla haram olacağı ifade edilmektedir: **1.** Şehirlinin, adına satım yapma talebiyle köylünün yanına kendisinin gitmiş olması, yani simsarlık teklifinin şehirliden gelmiş olması. **2.** Köylünün fiyatlardan habersiz olması. **3.** Köylünün, o günkü rayiç fiyattan satmak üzere malı getirmiş olması. **4.** Halkın, bu mala gereksinim duyuyor olması. Bu şartlardan herhangi birisi bulunmuyorsa bu takdirde satım haram olmaktan çıkar. Hanbelî hukukçuların söz konusu satımın haramlığı

için zikrettikleri bu şartların bulunması halinde, Şâfiî mezhebine göre satım geçerli olmakla beraber, bunu yapan kişi günah işlemiş olur.

d) Hileli artırma (neceş). Hz. Peygamber neceşi yasaklamıştır. Neceş, satın almak niyeti olmadığı halde, başkalarını kandırmak maksadıyla, satışa arzedilmiş bir malı överek veya benzeri şeyler yaparak fiyatını yükseltmeye çalışmak şeklinde açıklanmaktadır. Diğer bir anlatımla neceş, müşteri kızıştırarak fiyatların yükselmesini sağlamaktır.

İslâm hukukçuları, bu şekildeki satımın haram olduğunda ve yapanın günahkâr olduğunda görüş birliği etmekle beraber, bu suretle yapılan akdin sıhhati ve müşterinin muhayyerlik hakkı bulunup bulunmadığı konusunda ihtilâf etmişlerdir.

Hanefîler, bu durumda müşteri için herhangi bir muhayyerlik hakkı tanımazken, Mâlikîler hileli artırmayı satılan malın ayıplı olması durumuna denk tutmuş ve müşteriye akdi fesih (bozma) hakkı vermişlerdir.

Şâfiî ekolünde, başkalarını aldatma ve kandırmayı içerdiği için bu yolla satım haram sayılmakla birlikte, hileli artırma sonucunda yapılan akid sahih kabul edilmiş ve müşteriye akdi feshetme muhayyerliği tanınmamıştır. Ancak, hileli artırmayı yapan kişi daha önce satıcı ile bu hususta anlaşmışsa, Şâfiî mezhebindeki iki görüşten birine göre bu durumda "Musarrat" hadisindeki hükümden hareketle müşteriye muhayyerlik (dilerse akdi kabullenme dilerse akdi feshetme) hakkı tanınmıştır (Musarrat hadisi, sağılır hayvanı, çok süt verir nitelikte görünmesi amacıyla memesindeki sütü sağmadan satma yasağı ile ilgili hadistir). Şâfiî mezhebindeki diğer görüşe göre ise, dikkatsizlik ve hatanın, hileli artırma yapanın sözüne kanan ve işi bilenlere danışmayan müşteriye ait olduğu ileri sürülerek ona muhayyerlik hakkı tanınmamıştır.

Ahmed b. Hanbel'den bu satımın bâtıl olduğu yönünde bir görüş nakledilmesine ve bu yönde görüş açıklayan Hanbelî hukukçular bulunmasına rağmen, Hanbelî ekolünde, bu satımın sahih olduğu görüşü benimsenmiştir. Müşterinin muhayyerliği konusu ise, akiddeki aldanma (gabin) durumuna göre açıklanmıştır. Buna göre akidde aldanma varsa ve bu aldanma normalin üzerinde ise müşterinin fesih hakkı vardır. Eğer aldanma yoksa veya herkesin mâruz kalabileceği oranda ise, bu durumda müşterinin muhayyerlik hakkı yoktur.

Görüldüğü üzere Hz. Peygamber, insanların hür iradeleriyle, bilerek ve isteyerek alım satım yapması, kimsenin beklemediği ve haketmediği bir zarar ve mağduriyete uğramaması için dönemindeki yanlış ve haksız uygulamalara

veya bu yöndeki temayüllere ayrı ayrı temas etmiş, hayatın her alanında olduğu gibi hukukî işlemlerde de hak ve hakkaniyeti hâkim kılmaya çalışmıştır. Getirilen bu kısıtlamalar, sağlıklı bir piyasa ekonomisinin oluşması, üreticinin ve tüketicinin korunması, emeğe hak ettiği değerin verilmesi, haksız kazancın ve suistimalin önlenmesi yönünde o gün için alınmış etkili tedbirlerdir. İslâm hukukçularının bir kısmının bu şekilde yapılan alım satımları dinen ve ahlâken tasvip etmemekle birlikte kazâen yani kanun önünde geçerli görmeleri hukukî hayatta güven, istikrar ve objektifliği sağlama prensipleriyle alâkalıdır. Böyle bir durumun ilgili şahısların dinî ve uhrevî sorumluluğunu, kul hakkını ihlâl etmiş olması gerçeğini ortadan kaldırmayacağı açıktır. Böyle olunca, müslümanların yaptıkları hukukî işlemlerde öncelikli olarak açık ve dürüst olmayı, başkalarının dikkatsizlik ve bilgisizliğinden yararlanmamayı ilke edinmesi ve bu yönde etrafına örnek olması gerekir.

3. İbadet Vakti Açısından Konan Satım Yasağı

Böyle bir yasak, sadece cuma günü cuma namazı vakti hakkında vârit olmuştur. Âyette, *"Cuma günü namaz için çağrı yapıldığında (ezan okunduğunda) alışverişi terkederek Allah'ı anmaya koşun"* (el-Cum'a 62/9) buyurulmaktadır.

Bu âyetten hareketle İslâm hukukçuları, cuma namazı için bugün iç ezan denilen ezan okunduğu sırada yapılan alım satımların yasaklandığı konusunda görüş birliği etmişlerdir. Hanefîler, bu yasak hükmünü tahrîmen mekruh, çoğunluk ise haram terimi ile ifade ederler. Ancak, bu sırada yapılan akdin feshedilmesinin gerekip gerekmediği hususu tartışmalıdır.

Ebû Hanîfe, Şâfiî ve bir rivayette Mâlik cuma ezanı vakti yapılan akdin feshedilmeyeceği görüşündedirler. Çünkü burada asıl amaç cuma namazına zamanında gitmeyi sağlama olup yasak da birinci derecede bu gayeyi temine mâtuftur. Diğer bir ifadeyle ezan vakti yapılan alışverişin hukuken iptal edilip edilmemesi zikredilen yasağın asıl hedefi ve konusu olarak görülmemiştir. Mâlik b. Enes'ten gelen ve Mâlikî hukukçuların çoğunluğunca daha kuvvetli kabul edilen diğer rivayete göre ise, bu esnada yapılan akdin feshedilmesi gerekir. Hanbelî mezhebinde hâkim olan görüş de böyle akdin geçersiz olduğu yönündedir.

Cuma vakti alım satım yasağının, sadece ve özellikle alım satım için değil, diğer bütün akidler için de geçerli olduğu hukukçuların çoğunluğu tarafından kabul edilmekte ise de nikâh, şirket ve hibe gibi sıkça yapılmayan akidlerin feshedilmeyeceğini ileri süren hukukçular da vardır. Bazı hukukçular da, eğer

namazı kaçırma tehlikesi varsa aynı yasağın diğer namazlar için de uygulanacağını ifade etmişlerdir.

Cuma namazı vaktinde getirilen alışveriş yasağı, müslümanın hem dinî mükellefiyetlerini, kulluk görevini hem de dünyevî ihtiyaçlarını ve sorumluluklarını bir denge içinde yürütmesi gerektiğini, biri sebebiyle diğerini aksatmanın doğru olmadığını hatırlattığı için anlamlıdır.

4. Harama Yol Açan Satım

İslâm hukuku eserlerinde harama yol açan satımın en belirgin örneği olarak ele alınan mesele "şarap üreticisine üzüm satma" konusudur. Bir âyette, *"İyilik ve takvâ hususunda yardımlaşın, günah ve aşırılık hususunda yardımlaşmayın"* (el-Mâide 5/2) buyurulmaktadır. Diğer taraftan Hz. Peygamber, şarap konusunda on kişiye lânet etmiştir: Suyunu çıkarmak üzere üzümü sıkan, sıktıran, şarabı içen, taşıyan, kendisine taşınılan, servis yapan, satan, parasını yiyen, satın alan ve kendisi için satın alınan. (Tirmizî, "Büyu'", 59; İbn Mâce, "Eşribe", 6) Bazı bilginler, yukarıdaki âyetin ışığında ve bu hadisten hareketle şarap üreticisine üzüm satmanın yasak olduğu sonucuna ulaşmışlarsa da, çoğunluğuna göre hadis bu hükme delâlet eder nitelikte değildir.

Hanefîler'e göre şarap imalâtçısına üzüm satımı, eğer sırf ticaret kastıyla yapılıyorsa bu işlem haram olmaz. Ancak özellikle şarap yapsın diye satılıyorsa bu haramdır.

Şâfiî'nin bu satımı mekruh gördüğü rivayet edilmişse de, bazı Şâfiî âlimler bu görüşe şöyle bir açıklama getirmişlerdir: Eğer satıcı müşterinin bundan şarap yapacağını biliyorsa bu takdirde ona üzüm satmak haramdır. Şayet bunda şüphesi varsa bu durumda mekruhtur.

Çoğunluğun bu konudaki görüşü şöyle özetlenebilir: Eğer satıcı, müşterinin üzümü şarap yapma maksadıyla satın aldığını biliyorsa bu satım haram ve bâtıl olur. Satıcı, bunu müşterinin sözünden anlayabileceği gibi, bu duruma delâlet eden karînelerden de anlayabilir. Meselâ, bir kimse şarap imalâtçılığıyla tanınıyorsa ona üzüm satmak haram olur. Ancak, bu kişi şarap yanında sirke gibi helâl şeyler de imal ediyorsa bu takdirde haram olmaz.

Hasan, Atâ ve Sevrî gibi bilginlere göre müskir (sarhoş edici içki) yapacak kimseye hurma satmakta bir beis yoktur. Hatta Sevrî, "Helâl olan şeyi istediğin kişiye sat" demiştir. Bu şekildeki satımı bâtıl görmeyenler, alım satımın esasen helâl bir akid oluşuna tutunmuşlar ve söz konusu alım satımın rükün ve şartlarını taşıdığını ileri sürmüşlerdir.

Mâlikîler'e ve Hanbelîler'e göre ise, şarap yapacağını bildiği veya tahmin ettiği birine üzüm satmak haramdır. Hanbelîler bu konuda, yukarıda anılan *"iyilik ve takvâ üzerine yardımlaşın..."* âyetiyle, *"Hz. Peygamber şarap hususunda on kişiye lânet etmiştir"* hadisine dayanmakta ve kötülüğe giden yolu kapamak (seddü'z-zerâyi') ilkesinden hareketle bu gibi satışları bâtıl kabul etmektedirler.

Bir mâsiyet (kötülük) işlenmesinde kullanılacak olan diğer bütün şeylerin satımı da (veya genel olarak akde konu yapılması) bu olaya kıyaslanmaktadır. Bu meyanda olmak üzere, yol kesicilere silâh satmak, helâl olmayan bir şeyin ticaretini yapacak olan birine dükkânını kiraya vermek sayılabilir.

5. Haram Yoldan Kazanan Kimselerden Alışveriş Yapmak

İslâm bilginleri, bütün malı haram olan (haram yolla kazanılmış olan) kimselerden alışveriş yapmanın haram olduğunu söylemişlerdir. Aynı şekilde, bir kimse, malında haram ve helâl bulunan bir kimseden (meselâ, şarap ticareti yapandan, tefeciden) bir şey satın alırsa, eğer aldığı malın helâl maldan olduğunu biliyorsa, bu işlem ve satın aldığı şey helâldir; satın aldığı şeyin, haram kısmından olduğunu biliyorsa bu takdirde o şey haram olur. Şayet, satın aldığı malın helâl mi haram mı olduğunu bilmiyorsa, haramlık ihtimali sebebiyle satın alınan şey mekruh kabul edilir. Ancak, bütün mala nisbetle haram ister az isterse çok olsun, satın alınan malın, helâl kısımdan olması mümkün olduğu için, satım bâtıl olmaz. Böyle durumlarda şüphe söz konusudur ve bu şüphe haramın azlığına ve çokluğuna göre azalır veya çoğalır. Ahmed. b. Hanbel'in bu durumdaki kişinin bu şüpheli şeyden yemesini hoş karşılamadığı nakledilmektedir.

Bu gibi şüpheli durumlarda satın alınan şey haram olmamakla birlikte, yine de ihtiyatlı davranmak ve eğer mümkünse böyle şüphelere düşürmeyen kişilerden alışveriş yapmak uygun olur. Bu suretle hem şüpheden kurtulunmuş ve hem de haram yoldan kazanç elde edenlere bir tavır alınmış olur. Bu kimselerle alışveriş yapılmasının câiz görülmeyişi, İslâm'ın toplumda iyiliği hâkim kılıp kötülükle mücadele etme ilkesinin, toplumda haram kazanç yollarının önlenmesi gayesinin bir parçası olarak düşünülebilir.

b) Satım Çeşitleri

İslâm hukukunda satım akdi, satış bedelinin (semen) belirlenme tarzına göre murâbaha, tevliye, vedîa ve müsâveme şeklinde dört kısma ayrılarak incelenir. Satılan malın maliyeti ve kâr oranı açıklanmadan pazarlık usu-

lüyle satışı (müsâveme) câiz olduğu gibi, malın maliyeti üzerine belirli bir kâr koyarak satma yani kârlı şatış (murâbaha), maliyetine satış (tevliye), zararına satış da (vedîa) câizdir. Kâr haddi konusu ileride ele alınacaktır. Burada şu kadarı ifade edilmelidir ki, âyet ve hadislerde kâr için belirli bir alt ve üst sınır belirlenmemiş olması, fiyatların açıklık ve dürüstlük ilkesi, arz-talep dengesi ve serbest rekabet ortamı içinde, örfün ve yasal düzenlemelerin de sınırları dahilinde oluşmasına imkân vermek, yani konuyu toplumların inisiyatifine bırakmak içindir. Bu ölçüler dahilinde pazarlıkla satış yapılabilir. Ancak satıcı karşısındakine güven vermek, onu ikna etmek amacıyla malın maliyetini ve kâr oranını açıklamayı tercih etmişse, o takdirde doğru beyanda bulunması gerekir. Yalan ve yanıltıcı beyan üzerine kurulan bir akidden elde edilen kazancın dinen helâl ve meşrû bir kazanç olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü bu tür yanıltıcı ve yönlendirici açıklamalar, akdin dayandığı rızâ unsurunu zedelemiştir.

Bedelin ödenme vaktiyle ilgili olarak da peşin satış-veresiye (vadeli) satış şeklinde ikili bir ayırım yapılabilir. Vadeli satış ve özellikle vade farkı İslâm hukukçuları tarafından önemle üzerinde durulan bir konudur ve bu konu da ileride ele alınacaktır. Bir malın sayı, ölçü ve tartıya tâbi olmaksızın tahmin yoluyla alım satımı da (cüzâf), tarafları çekişmeye ve beklenmedik mağduriyete sürükleyecek, ileri derecede bir belirsizliğin ve bilinmezliğin bulunmaması kaydıyla câizdir.

Satım akdinin özel şekillerinden olan îne satışı, bir malın vadeli olarak satılıp satılan fiyattan daha düşük bir fiyatla geri alınması demek olup faizle yakın ilişkisi bulunduğu için ileride ayrıntı ile ele alınacaktır. Diğer bir alım satım çeşidi olan pey akçeli satış da, esasen satım akdinin genel hükümlerine tâbi olmakla birlikte, taşıdığı özellikler sebebiyle ilâve bazı fıkhî hükümlere konu olmuştur. Pişmanlık akçesi, kaporo gibi terimlerle de ifade edilen pey akçesi, alım satımın yürürlüğe girmesi halinde malın bedeline mahsup edilmesi, akidden cayması halinde satıcıda kalması kaydıyla müşterinin satıcıya verdiği malın adıdır. Haksız kazanç ve sebepsiz zenginleşme kavramlarıyla da ilgili görülebilecek konu üzerinde, ticarî hayatla ilgili fıkhî hükümlerin ele alınacağı ileriki bölümde ayrıca durulacaktır.

C) Takas

Borç ilişkilerinin özel bir türü olan takas (Arapça'da mukassa) hukuk dilinde, "iki kişi arasındaki karşılıklı borçların birbirine mahsup edilmesi"ni ifade eden bir terimdir. Takas işlemi tarafların çift ödeme yapmasını önleyerek

hukukî ve ticarî işlemleri basitleştirmesinin yanı sıra borcun ifa ve nakil külfetini azaltma, taraflara karşılıklı güven verme gibi yararlar da sağlar. Karşılıklı iki borcun bulunması takas işleminin tabii ve zorunlu şartı olup, bu işlem belli şartlarda tek taraflı irade ile, belli şartlarda da karşılıklı irade ile gerçekleşir.

Takas edilecek iki borç arasında cins, vasıf, vade ve benzeri niteliklerde eşitlik varsa, üçüncü şahısların hakkı veya şer'î bir kural da ihlâl edilmiyorsa, karşılıklı rızâ aranmaksızın bir tarafın talebi ile takas kendiliğinden, yani zorunlu olarak gerçekleşir. Meselâ iki borç da aynı cins ve vadeli para borcu ise ve bu borçlardan biri üzerinde emanet, rehin gibi bir hak yoksa bu iki borç, tek tarafın isteğiyle takasa tâbi tutulabilir. Buna karşılık borçlar arasında cins, vasıf, vade ve nitelik yönünden farklılık varsa, takas ancak karşılıklı rızâ ile gerçekleşebilir. Bu yüzden emanet olarak elde bulundurulan veya gasbedilen mal veya vadeleri farklı iki borç iki tarafın rızâsı bulunmadıkça takasa tâbi tutulmaz. Hatta kocanın karısından alacağı ile karısına olan nafaka borcunun bile, borçlar aynı kuvvette olmadığı için takas konusu olmayacağı ifade edilmiştir. Bu tür kayıt ve şartlar, bir tür akid olan takasta karşılıklar arası dengenin korunmasını ve tarafların mağduriyetine yol açabilecek zorlamaların önlenmesini amaçlayan tedbirlerdir.

D) Kiralama

Kiralama, ticarî ve günlük hayatta en çok ihtiyaç duyulan akidlerden, dolayısıyla borç ilişkilerinin en başta gelen kaynaklarından olup, mesken ve iş yeri kiralamasından vasıta ve arazi kiralamasına kadar yaygın bir kullanım alanına sahiptir. Günlük hayata ve ihtiyaçlara paralel olarak şekillenen İslâm borçlar hukukunda da kira akdi, klasik literatürdeki adıyla icâre akdi, satım akdinden sonra önem itibariyle ikinci sırada yer alan ve ayrıntıyla işlenen bir akid olmuştur.

İslâm hukukunun klasik sistematiğinde kira akdi, iş akdi ile birlikte "icâre akdi" bölüm ve başlığı altında ele alınır. İcâre akdi de "Belli bir menfaati, belli bir bedel karşılığında satma" olarak tanımlanmıştır. Bu tanımdan da anlaşılacağı gibi, İslâm hukukunun klasik sistematiğinde icâre akdi, hem gayri menkul ve menkul eşyanın kullanımını konu alan kira akdini, hem de insanın çalışmasını konu edinen iş akdini içine almaktadır. Ancak, öteden beri klasik kitaplar, özellikle konusu hayvan kiralama olan akidler için "kira" kelimesini de kullanmaktadır.

Günümüz hukukî düzenlemeleri içinde “iş akdi” olarak ele alınan ve dördüncü bölümde “Çalışma Hayatı” başlığı altında incelenen “icâre-i âdemî” dışarıda bırakılmak suretiyle kira akdi, “eşyanın menfaatinin bedel karşılığı temliki”, daha açık bir ifadeyle, “bir malın kullanımının belli bir bedel karşılığı başkasına devredilmesi” olarak tanımlanabilir. Buna göre, kira akdinin meydana gelmesi, taraflar (kiralayan ve kiracı), akid kurucu sözler (sîga), menfaat (kullanım) ve bedel şeklinde dört unsura dayanmaktadır.

Kira akdinin şekli, işleyişi, tarafların hak ve borçları gibi konular toplumsal şartlarla ve telakkilerle yakından alâkalı bulunduğundan, Kur’an ve Sünnet’te bu konuda ayrıntılı hükümler sevkedilmek yerine belli ilkeler konmakla yetinilmiş, bir bakıma borç ilişkilerinin genel çerçevesi çizilmiş, dayanacağı zemin gösterilmiştir. İslâm hukukçuları da, Kur’an ve Sünnet’in borç ilişkilerine hâkim kılınmasını istediği ilke ve amaçların ışığında ve toplumların şartlarına göre, kira akdinin kuruluş, işleyiş ve sonuçları konusunda birtakım hukukî düzenlemeler getirmişler, bu düzenlemelerde belli hukukî ve objektif ölçüleri esas almaya çalışmışlardır. Bu itibarla, İslâm hukukunun klasik kaynaklarında kiralamayla ilgili olarak yer alan bilgi, kural ve çözümlerin önemli bir kısmı, İslâm hukukçularının doktriner görüşlerinden, tesbit ve önerilerinden ibarettir. Ancak, şunu da belirtmek gerekir ki, İslâm hukukçularının kiralama ile ilgili olarak benimsedikleri görüşler, hem âyet ve hadislerin genel çerçevesi ve bütünlüğü içerisinde oluştuğu hem de asırların tecrübesi ışığında insan ilişkileri sağlıklı bir zemine ve işleyişe kavuşturmayı amaçladığı için, gerek günlük hayatımız ve gerekse kültür tarihimiz açısından fevkalâde önemi hâizdir.

İslâm hukukçularının kiralama ile ilgili olarak ortaya koydukları görüş, şart ve çözümler İslâm borçlar hukukunun genel ilke ve kurallarının belli bir alana uygulanmasından ibarettir ve şöylece özetlenebilir:

Kira akdinin hukuken geçerli ve sağlam bir şekilde kurulabilmesi için tarafların akid kurma ehliyetine sahip olmaları, hangi konuda, hangi süreyle, ne gibi bir bedel karşılığı anlaştıklarını açıkça beyan etmeleri gerekir. İslâm hukukçuları akidlerin kuruluşu ve karşılıklı hak ve borçların tesisi konusunda açıklığı ve dürüstlüğü esas almışlar, birçok ayrıntının başta tek tek belirlenmesini isteyerek ileride doğabilecek çekişme ve anlaşmazlıkları asgarî düzeye indirmeyi hedeflemişlerdir.

Kira akdinin konusu, menkul veya gayri menkul bir malın kullanımı olduğundan, kira süresinin, kiralananı kullanım tarzının belirlenmesi, kullanımın (menfaat) mümkün, mûtat ve mubah olması gerekir. Hanefîler, vakıf,

yetim ve hazine mallarının en çok üç yıl süre için kiralanabileceğini belirtirken bu malların zayi olmasını, kiracılar tarafından sahiplenilmesini önlemek istemişlerdir. Kiralanan arazinin ne amaçla, ne tür bir ziraat için kullanılacağının, kiralanan elbise, çadır, silâh gibi menkul eşyanın kim tarafından nasıl kullanılacağının önceden bilinmesini isterken de yine tarafların hukukunu korumayı esas almışlardır.

Hz. Peygamber'in, bu konudaki yasaklamasına binaen, dişi hayvanların aşılanması için erkek hayvanların kiralanması câiz görülmemiş ise de bu yasağın, aşılanan hayvanın gebe kalması şartıyla yapılan bir kiralamaya yönelik olması kuvvetle muhtemel görünmektedir. Fakihlerin çekimser tavrı da böyle bir akdin belirsizlik ve garar içermesi noktasından kaynaklanır.

İslâm bilginleri, müslümanın zimmîye (gayri müslim vatandaş) evini-dükkânını kiralamasının câiz olduğunu, zimmî kiracının bu gayri menkulde işleyeceği ferdî mâsiyetin akdi doğrudan etkilemeyeceğini belirtirler. Ancak Hanefîler'den Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed, zimmîye içinde içki içmek (meyhâne olarak kullanmak) ve toplu ibadet etmek (kilise olarak kullanmak) için gayri menkul kiralanmasını câiz görmez; İmam Mâlik buna şarap satma ve domuz beslemeyi de ilâve eder. Bu tartışmalar, bir gayri menkulü mâsiyet kapsamındaki işlerle iştigal etmek üzere tutmak istediği bilinen kişi veya kurumlara kiralamanın hükmüne de ışık tutmaktadır.

Arazi kiracılığının câiz olup olmadığı veya ne ölçüde câiz olduğu öteden beri İslâm hukukçuları arasında tartışma konusudur. Arazinin para ile veya gıda maddesi karşılığında kiralanmasını câiz görmeyenler olduğu gibi, kalkacak mahsulün belli bir oranı karşılığında kiralanmasını (ziraî ortakçılık) câiz görmeyip birinci usulü tavsiye edenler de vardır. Bu tartışmaların temelinde, arazi sahibini veya kiracıyı mağdur etmeme, beklenmedik bir zararla karşı karşıya bırakmama düşüncesi yatar. Bu konudaki hadislerde yer alan yasağı da (Buhârî, "el-Hars ve'l-müzâraa", 7, 18; Müslim, "Büyû'", 16-21; Ebû Dâvûd, "Büyû'", 31-32) o devirde yaygın olan, "tarlanın bir kısmını kiracıya, daha verimli diğer kısmını da arazi sahibine ayırarak veya mahsulden belirli bir miktarı şart koşarak araziyi kiralama"nın yasaklandığı şeklinde yorumlamak gerekir. Bu sebeple, arazi kiralanırken veya ortakçılık anlaşması yapılırken tarafların hak ve borçlarının ileride bir çekişmeye yol açmayacak tarzda önceden ayrıntılı şekilde belirlenmesi bu konudaki dinî ilkelerin, Hz. Peygamber'in emirlerinin gereği olduğu gibi helâl kazancın, kul hakkı ihlâl etmemenin de tabii bir yoludur.

Kiralamada, kira bedelinin de gerek miktar ve gerekse ödeme yeri ve şekli itibariyle hiçbir nizaya yol açmayacak tarzda, önceden belirlenmesi gerekir.

Kiraya verenin yükümlülüklerinin başında kiralanan eşyayı (me'cur) kullanıma elverişli şekilde kiracıya teslim etme ve kira süresince kullanıma elverişli tutma, me'curun bakım ve onarımını yapma borcu gelir. Fıkıh bilginleri, me'curun bakım ve onarımının, kiraya verenin borcu olduğu hususunda fikir birliği içindedir. Hatta kiracı, me'curun kullanımı için yapacağı harcamaları, önceden konuşulmasa da, kiraya verenden tahsil edebilecek veya kira bedelinden mahsup edebilecektir.

Kiracının yükümlülüklerinin başında da, me'curu akdin ve örfün gerektirdiği tarzda kullanma ve kira bedelini ödeme borcu gelir. Kiracının, akidde peşin ödemenin kararlaştırılmış olması, me'curu kullanması veya kullanım imkânı bulması hallerinde bedeli ödeme borcu doğar; me'curun fiilen kullanılması şart değildir.

Kiracının, akid esnasında üzerinde anlaştıkları şartlara, açıkça veya delâleten tesbit edilen hususlara, toplum tarafından benimsenen usul ve ölçülere riayet etmemesinden ötürü bir zarara sebebiyet vermesi halinde, bunu tazmin etmesi gerekir. Kiracının tazmin sorumluluğu, fıkıh kaynaklarında ayrıntılı olarak incelenmiş bir konudur. Söz gelimi, araziye akidde kararlaştırılandan başka ve toprağa daha zararlı bir mahsul eken, kuyumculuk için tuttuğu dükkânda bakkallık, demircilik yapan, binme için kiraya tuttuğu hayvana daha ağır birini bindiren veya iki kişi bindiren, kiralık vasıtayı farklı ve daha kötü bir yoldan götüren, fazla yük yükleyen... kiracı sorumlu olup verdiği zararı tazmin etmekle yükümlüdür.

İslâm hukukçuları, kiracının akidle hak kazandığı bir menfaati başkasına da temlik edebileceğini, bu sebeple kiracının, sözleşmede aksine bir hüküm bulunmadığı sürece me'curu süresi içinde başka birine de kiraya verebileceğini, kiracının değişmesinin gayri menkullerde önemsiz ve zararsız olduğunu belirtmişlerdir. Kiracının şahsının önemli olduğu durumlarda kiraya verenin koyduğu yasak ve kayıtlara uyulması da gerekir (*Mecelle*, md. 428, 528). Ancak klasik literatürde yer alan bu tür kanaatlerde toplumun yerleşik anlayışının da önemli payı vardır. Bir başka anlatımla, doktrinde yer alan veya daha çok sözleşmede açık hüküm bulunmaması durumlarını düzenleyen bu ayrıntılı hükümler, örf ağırlıklıdır ve yedek hukuk kuralı niteliğindedir. Bu sebeple de, kiracının me'curu ancak akidde, örf veya kanunda aksine bir hüküm bulunmadığında bir başkasına devretme hakkından söz edilebilir.

Mal sahibi me'curu, kira akdi devam ederken bir başkasına sattığında, kira akdinin bundan etkilenmeyeceği ve satışın kiracı hakkında geçerli olmayacağı, yani malın kirada olduğunu bilerek satın alan yeni mâlikin mevcut kira sözleşmesinin sona ermesini beklemesi gerektiği belirtilmiştir (*Mecelle*, md. 590). Bu görüş, İslâm hukukçularının hukukî ilişkilerde güven ve istikrarı sağlamaya, tarafların hür iradeleriyle kurulmuş akidlerin ve kazanılmış hakların korunmasına öncelik vermesinden kaynaklanmaktadır.

Kira süresi sona ermekle birlikte, tarlada ekinin henüz olgunlaşmamış olması gibi, kiracının haklı mazeret ve ihtiyacı varsa, akid mâkul bir süre daha uzatılır. Bu, kiracının hakkı olup bu süre için kararlaştırılan bedeli (ecr-i müsemmâ) değil, emsal bedel (ecr-i misl) ödemesi gerekir.

Kira süresinin dolmasıyla kiracılık sona erer ve me'curun tahliyesi gerekir. Hanefîler, taraflardan birinin ölümü halinde kira akdinin sona ereceği görüşünde ise de, son dönemlerde sadece kiracının ölümü halinde akdin sona ermesi (infisah) görüşü benimsenir olmuştur. Diğer mezheplere göre ise, tarafların ölümü halinde kira akdi sona ermeyip, ölenin hakkı vârislerine geçer.

Tarafların, kira akdi ile hedeflediği amacı tamamen yok eden bir ayıp ve kusurun ortaya çıkması halinde, akid kendiliğinden son bulur. Meselâ, kiralanan evin yanması, yıkılması, tarlanın su altında kalması, hayvanın ölmesi böyledir. Hanefîler, sübjektif nitelikteki bazı özürlerin bile akdi feshetme hakkı vereceği görüşündedir. Meselâ, dükkân kiracısının mesleği bırakması, ev kiracısının başka bir şehire taşınıyor olması halinde, mevcut kira akdini feshedebileceği görüşündedir.

Kira bedelinin çok yüksek veya düşük olması, herhangi bir aldatma, hile ve sahtekârlık olmadığı sürece, akdi fesih sebebi değildir. Ancak bunun iki istisnası vardır: 1. Vakıf, yetim ve hazine malının gabn-i fâhiş sayılacak ölçüde düşük bir bedelle kiralanması câiz değildir. Kiralanmışsa, bu bağlayıcı olmayıp hâkimin akdi feshetmesi, sebep olanların da zararı tazmin etmesi gerekir. 2. Vakıf malı, kiralandıktan sonra değer kazanmış ve emsal bedel kararlaştırılan (müsemma) kira bedeline göre bâriz şekilde yükselmişse, bu da akdi fesih sebebidir. Bu iki istisnaî hüküm bu nevi malların özel olarak korunmaya muhtaç olmasından dolayı konmuştur. Fakihlerin devlet, vakıf ve yetim malına karşı gösterdiği bu duyarlılık, bu tür malların kişisel ihtiraslara, talan ve suistimallere kolayca konu olabildiği gerçeğine dayanır ve bu gerçeğin açıkça görüldüğü günümüzde daha da anlamlı hale gelmiştir. Böyle olunca, bu tür malların, meselâ hatır kullanılarak, kanun boşluklarından

yararlanılarak, yetkililerin ilgisizliği fırsat bilinerek piyasa değerine göre belirgin şekilde düşük bir bedelle kiralanması, tarafları sorumluluktan kurtarmaz. Çünkü İslâm hukukunda kişilerin kanun karşısındaki kazâî sorumluluğuna ilâve olarak kendine ve toplumuna karşı taşıdığı, yaratanı ile arasında kalan ve uhrevî sonuçları bulunan diyanî bir sorumluluğu daha vardır. İslâm dininin ve onunla sıkı irtibatı bulunan İslâm hukukunun sağlıklı bir toplumsal yapı ve düzen oluşturmadaki başarısı, bireysel ve toplumsal hayatı, dünyevî ve uhrevî sorumluluğu birlikte ele alıp kişilere çok yönden nüfuz eden kural ve müeyyideler getirmiş olmasına bağlanabilir.

Günümüzde mal sahibi-kiracı ilişkilerini olumsuz yönde etkileyip anlaşmazlıklara yol açan bir başka problem de, paranın değer kaybetmesine (enflasyon) paralel olarak, kira süresi boyunca kira bedelinin de sürekli değer kaybetmesi gelmektedir. Yüksek bir enflasyon oranının bulunduğu bir toplumda, kiracının ödediği bedel her ay, paranın değer kaybı oranınca değer kaybetmekte, mal sahibi de başlangıçta konuşulan bedeli tam tahsil edemez olmaktadır. Ancak, enflasyonun doğrudan sorumlusu kiracı olmadığından ve çoğu zaman kiracının geliri enflasyon oranına paralel bir artış da gösteremediğinden, paranın değer kaybından doğan farkı devamlı surette ve doğrudan kiracıya yüklemek de âdil bir çözüm olarak gözükmemektedir. Esasen İslâmî ilkelerin benimsenip yaşandığı bir ortamda enflasyonun uzun süre varlığını koruyan bir olay olması beklenemez. İleride enflasyon-faiz ilişkisi ve enflasyonun akidlere etkisi konusu ayrıntılı biçimde ele alınacaktır. Burada şu husus da ifade edilmelidir ki, enflasyonun realite olduğu durumlarda, enflasyondan doğan değer kaybını önleyici, iki tarafın da zararını giderici hukukî çözümler ne kadar önemliyse, insan ilişkilerinin insanî ve ahlâkî bir kıvama kavuşması, adalet kadar hakkaniyetin gözetilmesi de o denli önemlidir.

E) Şüf'a

Fıkhî bir terim olarak **şüf'a**, "sahibine, satım akdine konu olan bir akarı, müşteriye mal olduğu bedel karşılığında mülkiyetine geçirme yetkisi veren bir hakkı" ifade eder.

Şüf'a hakkı bir akarın mâliki tarafından bir başkasına satılması durumunda hak sahibine bu akara müşteriyle aynı şartlar altında sahip olma yetkisi verdiği gibi, akarın mâliki ya da müşterisine bu akar bedeli karşılığında şüf'a hakkı sahibine teslim etme mükellefiyeti de yükler. Bu sebepten dolayı şüf'a hakkı, gayri menkul mülkiyetinin dolaylı şekilde sınırlandırılması

niteliğindedir. Ancak, şüf'a hakkı dolayısıyla bir şahsın akarını satmasına, herhangi bir biçimde kullanılmasına vb. mani olunmadığı için ortada doğrudan doğruya bir sınırlandırma söz konusu değildir.

Birçok toplumda hukuk sisteminde olduğu gibi İslâm toplumunda da şüf'a müessesesinin kabulü, hukukî ve sosyal açıdan önemli birtakım hedeflere yöneliktir. Şöyle ki, müşterek mülkiyete konu olan bir akar üzerinde hissedarlara şüf'a hakkı verilmesinin gayesi bu hisselerden birinin satımı ile paydaşlar arasına istenmeyen yabancı kişilerin girmesine mani olmak ve mümkün olduğu ölçüde payların bir elde toplanmasını sağlayarak gayri menkullerin bölünmesini engellemektir. Yine özellikle Hanefî mezhebinde birbirine komşu olan ve birtakım hakları ortaklaşa kullanan akar mâlikleri arasında şüf'a ilişkisinin kabulü ile de akar mâlikleri açısından devamlılık arzeden komşuluk münasebetlerinde ve akarlar arasındaki hukukî ilişkilerde istikrarı temin etmek hedeflenmiştir. Bu sebeple ortaklar ve komşulara şüf'a hakkının tanınması ekonomik olduğu kadar insanî ve sosyal gerekçelere de dayanır.

Yukarıda temas edilen gerekçe ve gayeler sebebiyledir ki, Hz. Peygamber'in hadislerinde şüf'a hakkıyla ilgili temel bazı açıklama ve ölçüler yer almıştır. Bu konuda kaynaklarda zikredilen hadislerden bir kısmının anlamları şöyledir: *"Taksim olunmamış her malda şüf'a vardır. Sınırlar konulup, yollar açılınca artık şüf'a kalmaz"* (bk. Buhârî, "Hiyel", 14; "Şüf'a", 1; "Şerîke", 8-9; Ebû Dâvûd, "Büyû'", 75). *"Bir kimsenin ortağının iznini almadan satması helâl olmaz, ortağı dilerse alır dilerse almaz; izni alınmadan satılırsa ortak satılanı alma konusunda diğerlerinden fazla hak sahibidir"* (bk. Ebû Dâvûd, "Büyû'", 75). *"Komşu komşusunun şüf'asına başkalarından ziyade hak sahibidir"* (bk. İbn Mâce, "Şüf'a", 2; Ebû Dâvûd, "Büyû'", 75). İslâm hukukuçuları da bu hadislerde belirlenen esaslar çerçevesinde şüf'a hakkı ve bu hakkın kullanımı konusunda ayrıntılı bir hukuk doktrini geliştirmişlerdir.

Zâhirîler'in dışında kalan İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre şüf'a hakkı gayri menkul eşyada söz konusu olup, menkul malların satımında şüf'a geçerli değildir. Ancak Mâlikî mezhebinde akara bağlı olan ağaç, bina gibi unsurların ve bazı tarım ürünlerinin bağlı oldukları akardan ayrı olarak satılmaları halinde şüf'anın geçerli olduğu kabul edilmiştir. Akar kavramına bir binanın muhtelif katları da dahildir. İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre şüf'a sadece taksimi mümkün olan gayri menkullerde geçerli iken Hanefîler böyle bir ayırıma gitmez.

İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre (Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde) şüf'a hakkını doğuran tek sebep, bir akar üzerinde hissedar olmaktır. Buna göre şüf'a hakkı sadece, müşterek mülkiyete tâbi bir akarın paydaşlarından birinin, payını üçüncü bir şahsa satması durumunda söz konusu olmakta ve diğer paydaşlara bu payın aynı şartlarda alıcısı olma imkânı vermektedir.

Hanefî mezhebinde ise şüf'anın bunun dışında iki sebebi daha vardır. Bunlardan ilki, satım akdine konu olan bir akar ile irtifak muhtevalı bazı haklardan birlikte istifade ediyor olmaktır. Buna göre, meselâ aynı özel nehirden su alan, aynı mecrayı ya da aynı özel yolu kullanan akar mâlikleri bu akara bitişik komşu olmalarına bakılmadan şüf'a hakkı sahibi olmaktadır. Buradaki özel yol ve özel nehirden kasıt, özel mülkiyet altındaki ya da belirli kişiler tarafından kullanılan yol ve su cetvelleridir. Bu sebeple herkesin kullanımına açık olan umumi yol ve nehirlerdeki birlikte kullanım şüf'a sebebi değildir.

Hanefî mezhebine mahsus şüf'a sebeplerinin ikincisi ise, satım akdine konu olan bir akara üstten, alttan ya da yandan bitişik bir akara mâlik, yani bitişik komşu olmaktır. Bir akarla komşuluğun oluşması için yandan en küçük bir sınır birliği yeterli olduğu gibi, bir evin alt ve üst katları da birbirinin komşusudur.

Hanefîler şüf'a hakkı doğuran bu üç farklı sebebi aynı seviyede görmeyip bunları yukarıda belirtilen sıraya göre bir kuvvet derecelemesine tâbi tutarlar. Buna göre farklı derecelerde şüf'a hakkı sahipleri bulunduğunda, şüf'a sebebi daha güçlü olan şahıs hakkını kullanırsa diğerlerinin haklarını kullanma imkânı kalmaz. Meselâ satım akdine konu olan akarın hissedarları şüf'a haklarını kullanmış ise komşu akar mâliklerinin şüf'a haklarını kullanmalarına imkân kalmaz. Fakat, aynı seviyedeki birden çok şüf'a hakkı sahibinin bu haklarını birlikte kullanmaları mümkündür.

Şüf'a hakkı gayri menkul mülkiyetine bağlı bir yetki olduğu için hak sahibinin bu hakkını bedel karşılığında ya da bedelsiz olarak yapılacak bir akidle başkasına devretmesi mümkün değildir. Böyle bir yolla yabancı bir kimsenin şüf'a hakkı sahibi yapılmak istenmesi şüf'a müessesesinin hedeflerine uygun olmadığı için bu işlem şüf'adan feragat olarak değerlendirilir.

Şüf'a hakkı, kullanılması birtakım şartlara bağlı bir haktır. Yukarıda sayılan sebeplerle şüf'a ilişkisi doğduğunda, bu hakkın kullanılarak satılan akarın mülkiyetinin kazanılması için şu şartlar gerçekleşmelidir:

1. Şüf'a hakkına konu olan akar satım akdi gibi her iki tarafın bir bedel ödediği, muâveze karakterli bir akde konu olmalıdır. Buna göre kullanılabilir bir şüf'a hakkından söz edebilmek için, bu akarın, mâlikinin mülkiyetinden satım, selem ya da eşya üzerine yapılan sulh gibi akidlerle çıkması gerekmektedir. Bunun dışında bu akarın hibe edilmesi, müşterek mülkiyete konu ise taksimi, mülkiyetinin miras ve vasiyet yoluyla el değiştirmesi gibi hallerde ise şüf'a hakkı kullanılamaz.

Şüf'a hakkının kullanılabilmesi için, müşterinin ödeyeceği bedelin Hanefî ve Hanbelî mezheplerine göre mal olması şarttır. Mâlikî ve Şâfiî mezheplerine göre ise, diyet tazminatı, mehir bedeli, bir hizmetin ücreti gibi mal olmayan bir bedel karşılığında akarın mülkiyetten çıkması durumunda da şüf'a hakkı kullanılabilir.

2. Bu akarın, sahibinin mülkiyetinden sahih bir akidle kesin olarak çıkması gerekir. Buna göre akarın satıcısının muhayyer olduğu bir satım akdi sonunda akar üzerindeki mülkiyet henüz müşteriye geçmediği için şüf'a hakkı kullanılamaz. Bunun gibi akarın fâsid bir akid ile satılması durumunda, akdin taraflarca feshedilmesi söz konusu olduğundan şüf'a kullanılamaz. Ancak müşterinin bu akar üzerinde akdin feshini engelleyici bir tasarrufta bulunması ile akdin bağlayıcılık kazanması sonucunda, Hanefî ve Mâlikî mezheplerinde bu hakkın kullanılması mümkündür.

3. Şüf'a sahibinin, akarın satımı anında şüf'a sebebi olan akara mâlik bulunuyor olması gerekir. Dört mezhebin üzerinde fikir birliği ettiği bu şarta ilâveten Hanefî mezhebinde, şüf'a hakkının kullanılarak meşfû' akarın mülkiyet altına alınmasına kadar şüf'a sebebi akarın mülkiyet altında tutulmaya devam etmesi koşulu getirilmiştir.

Şüf'a hakkı zayıf bir hak olduğundan sonuçlarını doğrudan doğruya değil, belirli işlemlerin yapılması ile doğurur. Fıkıh literatüründe bu konuda zikredilen prosedür, hukukî düzen ve istikrarın sağlanması amacına yönelik tedbirler mahiyetindedir. Burada önemli olan İslâm hukukunun belli konumdaki şahıslara, bazı sosyal yarar ve gerekçelerden hareketle böyle bir hak tanıdığıdır. Bir kimsenin mâliki bulunduğu bir malı satacağı vakit öncelikle ortağına ve yakın komşularına haber vermesi, üçüncü şahısların verdiği bedeli ödemeye razı olduklarında onlara ön alım hakkı vermesi dinî, ahlâkî ve hukukî bir yükümlülüktür. Bu konuda satıcının satış bedelini kasıtlı olarak yüksek göstermesi, satış yerine göstermelik olarak hibe veya kira akdi yapması şeklî hukuka uygunluğu sağlasa da kişiyi zikredilen dinî sorumluluktan kurtarmaz. Satışı öğrenen şüf'a hakkı sahibinin de gecikme

göstermeden satın alma talebini karşı tarafa iletmesi, bu hakkını kullanırken onu zarara uğratmaması gerekir. Taraflar şüf'a hakkının kullanımı konusunda bir uzlaşmaya varamazlarsa, ihtilâf yargı yoluyla çözülür.

Şüf'a hakkı sahibi, bu hakkını usulüne uygun bir şekilde kullandığında, hâkimin kararıyla akarın mülkiyeti müşteriden şüf'a hakkı sahibine intikal eder. Şüf'a hakkını bu şekilde kullanarak bir akarın mülkiyetini kazanmak, yeni bir satın alma akdi mahiyetinde olup bu akidle ilgili genel hükümler burada da geçerlidir. Bu yeni akidde ilk tesbit edilen bedel esas alınır ve akarın müşteriye maliyetini oluşturan diğer masraflar da bu bedele eklenerek müşteri ile şüf'a hakkı sahibi arasında bir eşitlik oluşturulur. Ayrıca akar üzerinde müşteri tarafından yapılan değer artırıcı tasarrufların bedeli de kural olarak maliyete ilâve edilir.

Bir akarın satımında aynı ya da farklı derecede yer alan birden çok şüf'a hakkı sahibi bulunabilir. Bu durumda yukarıda belirtilen sıraya göre sadece en üst derecede bulunanlar haklarını kullanabilecektir. Şüf'a hakkını kullanan aynı derecede birden çok kişinin olması durumunda, akarın hak sahipleri arasında paylaştırılması yoluna gidilir. Bu paylaştırmanın şekli konusunda ise İslâm hukukçuları iki değişik yol izlemişlerdir. Hanefî mezhebine göre, akar aynı derecede bulunan şüf'a hakkı sahipleri arasında eşit olarak bölüştürülür. Bu kural müşterek mülkiyete konu olan bir akar üzerinde hak sahiplerinin hisselerinin farklı olması durumunda dahi geçerli olup hisselere bakılmaz ve hak sahiplerinin sayısı dikkate alınarak eşit bir paylaşım yapılır. Hanefîler'in dışındaki üç mezhebe göre ise akarın paydaşlar arasında taksiminde ortakların akar üzerindeki hisseleri dikkate alınarak herkes bu akar üzerindeki hissesi oranında bir pay alır.

Şu sebepler şüf'a hakkını ortadan kaldırır: 1. Şüf'a hakkı sahibinin ilgili akarın satımına açık ya da üstü örtülü bir yolla rızâ göstermesi veya şüf'a hakkını kullanmayacağını açıklayarak hakkından feragat etmesi halinde bu hakkı düşer. Çünkü şüf'a hakkı, onun bu satımdan rahatsız olmasını ve zarar görmesini engellemeyi hedeflediğinden; onun bu satıma razı olması ile hakkının sona ermesi tabiidir. 2. Şüf'a hakkı sahibinin akarın tamamını değil de bir kısmını talep etmesi halinde akarın bir kısmından vazgeçmiş ve kısmen de olsa akarın başkasına satımına razı olmuştur. 3. Şüf'a hakkını kullanırken gecikmek, örf veya kanunda belirli sürelere riayet etmemek. Fıkıh âlimlerinin bu konuda önerdikleri süreler hukukî işlemlerde düzen ve objektifliği sağlamaya yönelik tedbirler mahiyetindedir. Şüf'a hakkı sahibinin akarın satıldığını haber aldığında derhal şüf'a talebinde bulunmasını gerekli görenlerin yanı sıra Mâlikîler gibi ona bir yıl süre tanıyanlar da

vardır. Günümüzde konu yasal düzenlemeler ile belirli ve düzenli hale getirilmiş ise de, paranın değer kaybının yüksek bir oranda seyrettiği ve ekonomik şartların da devamlı değişkenlik gösterdiği toplumlarda bu sürenin uzun tutulması hem alıcının mağduriyetine yol açmakta hem de şüf'a hakkı sahiplerine haklarını kötüye kullanma fırsatı vermektedir.

F) Şirket

İslâm hukukunun temelde dayandığı kaynaklar olan Kur'an ve Sünnet'te ticarî hayatla ilgili genel ilkeler getirilmiş olduğu, ticarî ve hukukî ilişkilerin şekli, boyutu ve konusu toplumların şart ve ihtiyaçlarına bağlı olarak değişkenlik gösterebileceğinden bu konuda ayrıntılı hükümlere çok az yer verildiği bilinmektedir. İşte, iki veya daha fazla kişinin bir mal, menfaat, emek veya kârda ortak olmalarını ifade eden şirketleşme konusu da dayandığı temel ilkeler dışında toplumlara, bölge ve dönemlere göre farklılık gösterebilecek bir konu olduğundan, Kur'an ve Sünnet'te şirket hukukuyla ilgili ayrıntılı hükümler yer almaz. Akidlerin ve hukukî işlemlerin açıklık, dürüstlük, karşılıklı rızâ ve hakkaniyete dayanması, faizden, aldatmadan, beklenmedik risk ve aldanmadan (garar) uzak olması gibi ilk planda ahlâkî karakter taşıyan ilkeler, müslüman toplumlarda zamanla gelişen şirketler hukukuna da temel teşkil etmiştir. İslâm toplumunda ticarî faaliyetlerin, kurumların ve hukuk ekollerinin gelişim seyrine paralel olarak bu temel üzerinde şirketler hukukuyla ilgili ayrıntılı bir hukuk doktrini oluşmuş ve literatürde "şirket" gibi genel veya "mudârabe", "müsâkat", "müzâraa" gibi özel başlıklar altında ele alınmıştır.

İslâm hukukunda şirketler genel bir tasnifle ibâha, mülk ve akid şirketleri şeklinde üç bölümde ele alınarak bütün iradî ve gayri iradî ortaklık nevilerine genel bir açıklama getirilmek istenmiştir (*Mecelle*, md. 1045). İbâha şirketi, toplumun ortak yararına bırakılmış kamu malları ve kamu irtifak hakları üzerinde bireylerin sahip olduğu kullanma ve yararlanma hakkını veya bu konudaki fırsat eşitliğini ifade eder. Mülk şirketi, satın alma, hibe, vasiyeti kabul, mirasçılık, malların ayrılamayacak şekilde birbirine karışması gibi ihtiyarî veya gayri ihtiyarî bir sebeple bir mal veya hak üzerinde iki ve daha fazla kimsenin ortaklığını ifade eder (*Mecelle*, md. 1060). Akid şirketi ise, iki veya daha fazla kimsenin sermaye, emek ya da kredi imkânlarını belirli ölçüler içinde birleştirmelerini ve bundan hâsıl olacak kârın paylaşımını konu alan akidleşme olup (*Mecelle*, md. 1329, 1332) hukuk dilinde ve örfteki kullanımda şirket tabiriyle -kural olarak- kastedilen budur.

İslâm hukukunun klasik sisteminde şirketler, yani sözleşmeden doğan ortaklıklar değişik açılardan çeşitli ayırım ve adlandırmalara tâbi tutulmuştur. Bunlar arasında en bilinenlerinden birisi şirketin **emvâl**, **a'mâl** ve **vücûh** şirketi şeklindeki üçlü ayırımıdır. Emvâl şirketi, ortaklardan her birinin bir miktar sermaye koyup bununla yapacakları ticaretten doğacak kârı paylaşmak üzere kurdukları şirkettir. A'mâl veya diğer adıyla ebdân şirketi iki veya daha fazla şahsın belli bir işi yapmak üzere kurdukları emeğe dayalı iş gücü ortaklığının adıdır. Vücûh şirketi ise, ortakların sermayesiz, sadece kredileriyle meselâ ödünç para kullanarak veya vadeli mal alıp satmak suretiyle kâr etmek ve bunu paylaşmak üzere kurdukları kredi ve itibar ortaklığıdır. Her üç tür şirket de ortaklar arası hak ve yetki dengesi yönüyle **mufâvada** ve **inân** şeklinde ikili ayırıma tâbi tutulur. Ortaklar şirkete sermaye olabilecek bütün mallarını ortaklığa dahil ederek sermaye ve kâr nisbetleri eşit olmak ve taraflar da birbirinin kefili sayılmak üzere kurulan şirket "şirket-i mufâvada" olarak anılır. Eşitlik şart koşulmazsa kurulan ortaklık "şirket-i inân" adını alır ve bu tür şirkette ortaklar birbirinin kefili durumunda değildir (*Mecelle*, md. 1331, 1356 vd., 1365 vd.). Sonuç itibariyle İslâm hukuk literatüründe bu grupta altı tür şirketten söz edilir.

Yukarıda sözü edilen şirket türlerine, konusu ve hükümleri itibariyle kısmen farklılık gösteren mudârebe, müzâraa, müsâkat gibi ortaklık türleri de eklenebilir. **Mudârebe** şirketi, ortaklardan bir kısmının sermaye, diğerinin ise emek ile katılarak kurdukları ve kârı belli bir oran üzerinden paylaşmak üzere anlaştıkları emek-sermaye şirketinin İslâm hukuk literatüründeki adıdır. Özellikle ortaklar arası güvenin önemli bir rol oynadığı bu şirket türü, günümüzdeki İslâm bankacılığı uygulamasına kısmen de olsa ışık tutmakta ve bu konuda benimsenebilecek bazı ölçüleri gündeme getirmektedir. Hz. Peygamber'in de mudârebe ortaklığını bereketli bir ticarî kazanç yolu olarak nitelendirdiği rivayet edilir (İbn Mâce, "Ticarat", 63).

Müzâraa, Türkçe'deki karşılığı ziraî ortakçılık olup, bir tarafın arazi diğer tarafın da emek ile katıldığı ve çıkacak ürünün belli bir oran üzerinden paylaşıldığı ortaklık türüdür. **Müsâkat** ise bahçe sahibi ile bağ ve bahçeye bakıp bunları sulayacak emek sahibi arasında yapılan ve elde edilecek ürünü belli bir oran üzerinden paylaşmayı konu alan ortaklığın adıdır. Aynı anlayışın devamı olarak boş bir arazi sahibinin bir şahısla bu arazisine ağaç dikip yetiştirmesini ve ürünü paylaşmayı konu alan bir anlaşma (mugārese) yapması da câiz görülür ve teşvik edilir.

İslâm hukukunda isimsiz akid anlayışı hâkim olduğundan, belli ilkelere uymak, temel yasakları ihlâl etmemek kaydıyla insanların her tür ticarî

faaliyete girişmesi, farklı yapı ve işleve sahip ortaklıklar kurması tabii karşılanmış hatta teşvik edilmiştir. Ancak burada ortakların şirkete katılma pay ve şekillerinin, şirketteki hak ve görevlerinin, anlaşmazlığa yol açmayacak şekilde açık olması, aldatma ve haksızlığa meydan verilmemesi, kârın oran üzerinden bölüşülmesi ve bölüşüm esaslarının önceden açıkça belirlenmesi, akdin ve şirketin gayri meşrû faaliyetleri, haram kazancı konu edinmemesi, faiz ve beklenmedik risk içermemesi gibi İslâm borçlar ve ticaret hukukunun genel esasları üzerinde önemle durulmuştur. Şirketler hukukuyla ilgili olarak İslâm hukuk literatüründe yer alan kayıt ve şartlar da, temelde bu amaca yönelik tedbirler ve düzenlemeler mahiyetindedir.

Batı toplumunda farklı yapı ve işlevlere sahip ticarî ortaklıklar toplumda sermaye birikimine ve köklü yatırımların yapılmasına ve sonuçta da bu toplumların ekonomik gelişimine önemli ölçüde katkıda bulunmuştur. Müslüman toplumlarda da mevcut yeni şart ve imkânlara göre yeni ortaklık türlerinin geliştirilmesine, ferdiyetçi teşebbüslerin yerini kolektif faaliyetlere terketmesine ciddi ölçüde ihtiyaç vardır. Bunun için de, klasik fıkıh literatüründe mevcut şirket türlerinin esas itibariyle günümüz hukuk düzenlemelerindeki âdi ortaklık türüne tekabül ettiği dikkate alınarak, günümüzün gelişen şart ve imkânları doğrultusunda iş gücü ve sermayelerin birleşip daha köklü yatırımlara yönelen yeni ticarî ve ekonomik organizasyonlara gidilmesi kaçınılmaz görünmektedir. Çünkü bireysel davranış ve başarıların hâkim olduğu İslâm dünyasında artık güçlerin birleştirilmesinin önemi anlaşılmış, önemli ve kalıcı yatırımların, ticarî hamlelerin yapılabilmesi âdeta bu tür kolektif-ticarî organizasyonlara bağlı hale gelmiştir. Küçük çapta sermaye ve iş gücü imkânına sahip bireylerin bu tür kolektif faaliyetlere yönlendirilebilmesi için, hem bu yolun sağlıklı ve güvenli şekilde işlediğini gösteren iyi örneklerin artmasına, hem de suistimalleri önleyecek yasal tedbirlerin alınmasına ihtiyaç vardır. Bu sebeple de hâlihazırda bu işte öncülük eden şahıs ve kurumların hem kendi kazançlarını hem de toplumun uzun vadede geleceğini ilgilendiren ağır bir sorumluluk altında olduğu söylenebilir.

G) Âriyet

Âriyet akdi, bir kimseye bedelsiz olarak belli bir süre kullanmak üzere bir malın verilmesini konu alan bir sözleşme türüdür. Türkçe'de bu akde iğreti sözleşmesi de denir. Akdin temel özelliği belli bir süreyle kayıtlı olması, bir malın tüketimini değil kullanımını (intifâ) konu alması ve bedelsiz olmasıdır. Bu özellikleriyle hibe, kira ve satıştan ayrılır. Akdin iki tarafın da

gönül rızâsı ve bu rızâyı gösteren irade beyanı (icap ve kabul) ile kurulacağı açıktır. Gerek taraflar ve gerekse âriyet konusu malla ilgili olarak İslâm hukuk doktrininde ileri sürülen şartlar, akdin sağlıklı işleyişini sağlama, insanî bir yardım amacı taşıyan bu akdin neticede taraflar arası anlaşmazlık ve mağduriyet sebebi olmasını önlemektir.

Kur'an'da âriyet akdiyle doğrudan ilgili bir âyet yoktur. Ancak Mâûn sûresindeki, *"Yazık onlara ki... mâûnu da engellerler"* (el-Mâûn 107/1-7) ifadesinde yer alan "mâûn" insanlar arası yardımlaşmanın bir örneği olan zekât veya âriyetle açıklanır. Gerek Kur'an'da gerek Hz. Peygamber'in sözlerinde ve örnek davranışlarında insanlar arasında yardımlaşmayı, birbirinin sıkıntı ve ihtiyacını gidermeyi teşvik eden birçok genel ilke ve özel hüküm mevcuttur. Resûlullah'ın ihtiyacı olduğunda diğer sahâbîlerden at, zırh gibi eşyaları âriyet olarak alıp bir süre kullanmıştır (Ebû Dâvûd, "Büyu'", 88).

Âriyet veren kimsenin bu sebeple herhangi bir bedel istememesi, bu işi insanî ve dostça bir yardım amacıyla yapması gerekir. Her ne kadar dilediğinde malını geri isteme hakkı varsa da karşı tarafın ihtiyacını gidermesini ve yardımın amacına ulaşmasını beklemesi doğru olur. Âriyet alan kimse de aldığı bu malı ihtiyacı sona erdiğinde, süre sonunda veya mal sahibinin istemesi halinde geri vermesi, kullandığı süre içinde de malı usulüne, örf ve âdete, mal sahibinin arzu ve tâlimatına uygun olarak kullanması gerekir. Âriyet alınan mal hukuken emanet hükmünde olduğundan, alan ve kullananın kasıt, ihmal veya kusuru bulunmadıkça malda meydana gelen zararı ödemesi gerekmez. Ancak âriyet alınan malın süresinde iade edilmemesi, izinsiz olarak üçüncü şahıslara kullandırılması veya mâkul ölçülerin dışında bir kullanımı sebebiyle meydana gelen zararları ödemesi gerekir. Hz. Peygamber'in, *"El, aldığı şeyden onu geri verinceye kadar sorumludur"* (Ebû Dâvûd, "Büyû'", 88) şeklindeki sözü bu alanda da geçerlidir.

H) Karz

Sözlükte "bir şeyi kesmek, makaslamak" demek olan **karz**, günlük kullanımda kısaca, "geri ödenmek üzere birine verilen mal" anlamına gelir.

Kur'an'da karz kelimesi daha ziyade, Allah'ın rızâsını gözeterek ihtiyaç sahiplerine ödünç verme anlamında ve bunun yanında sırf Allah rızâsını gözeterek yoksullara karşılıksız yapılan yardım anlamında kullanılmıştır (el-Mâide 5/12; el-Hadîd 57/11, 18; el-Müzzemmil 73/20).

Karşılıksız yardım gibi ihtiyacı olanlara borç ve ödünç vermek de faziletli bir davranış kabul edilmiştir. Peygamberimiz, yapılan bir sadakanın on kat, buna karşılık iyi niyetle verilen borcun ise on sekiz kat sevap kazandıracağını söylemiştir (İbn Mâce, "Sadakāt". 19). Yine zor durumda bulunan birine borç veren müslümana, geri kendisine ödeninceye kadar her gün sevap yazılacağı, vade dolduğu halde borçluyu sıkışırmadığı takdirde alacaklı olduğu para kadar veya iki katı kadar sevap yazılacağı yönünde hadisler de bulunmaktadır (İbn Mâce, "Sadakāt", 14).

Fıkıhta teknik olarak, "Birinin diğer bir kimseye intifâ ile tüketilen belli bir mislî malın, misli kendine iade edilmek üzere vermesidir" şeklinde tanımlanan **karz**, kısaca birine, bedeli iade edilmek şartıyla verilen şey demektir. Karz, altın ve gümüşün, nakit paranın veya bir malın ödünç olarak verilmesi anlamına gelir.

Esasen bir teberrudan, maddî karşılığın gözetilmediği bir iyilikten ibaret olan karz akdinde, karz olarak verilen şeyin para (nakit) veya mislî mal olması gerekir. Herhangi bir menfaat getiren karz işleminin faiz olacağı yönündeki rivayetler, karzın teberru kabilinden ve hasbeten-lillâh yapılan bir işlem oluşuyla da yakından ilgilidir. Bu rivayetler sebebiyle karz işlemi yapılırken, karz verene menfaat sağlayacak bir şartın koşulmaması gerektiği özenle belirtilmektedir.

Özellikle enflasyonun yüksek olduğu yerlerde, verilen paranın değer kaybının telâfi edilmesinin faiz sayılıp sayılmayacağı da öteden beri ilgi konusu olmuştur. Meselâ Kadri Paşa'nın ifadesine göre, karz olarak verilen fülûs (altın veya gümüş karışımlı madenî para) kesada uğrarsa (değer kaybederse veya tedavülden kalkarsa), borç almış olan kişi, bunların ödeme vaktindeki değerini değil, borç aldığı sıradaki değerini vermekle yükümlüdür. Bu yaklaşım, karz akdinin mislî mallarda cereyan etmesi ve ödemenin misil üzerinden yapılması esprisine dayandığı gibi, bunda borç veren kimseyi haketmediği bir zararı yüklenmek durumunda bırakmama düşüncesi de etkili olmuştur.

Klasik anlayışa göre karz veren kimsenin herhangi bir vadeyle sınırlandırılmaması ve istediği zaman verdiği borcu geri isteme hakkına sahip kılınması da akdin teberrudan ibaret görülmesiyle ilgili olduğu gibi, borç veren kişinin borç vermiş olma sebebiyle benzeri bir sıkıntıya düşmesinin hakkaniyete uymadığı anlayışıyla da bağlantılıdır.

Karzın ribânın cereyan ettiği (ribevî) bir şeyi kendi cinsi mukabilinde kabz olmaksızın satmak anlamında olduğunu ileri sürerek karzın kıyasa

aykırı olduğunu iddia etmişlerse de çoğunlukla karzın, tıpkı âriyet gibi, "menfaatin teberru edilmesi" kabilinden olduğu belirtilmiştir. Bunun içindir ki Hz. Peygamber, onu gönül hoşnutluğu ile yapılan bir bağış ve iyilik anlamında "menîha" olarak isimlendirmiştir. Mislin iadesi aynın iadesi sayıldığı için misil üzerine ziyade şart koşmak yasaklanmıştır (Müslim, "Zekât", 73; Tirmizî, "Birr", 37).

I) Hibe

Sözlükte "bağışlamak, lutfetmek, vermek" anlamına gelen **hibe**, İslâm hukukunda "bir malın bedelsiz olarak bir başkasına temlik edilmesini konu alan akdin" adıdır. Âriyet akdinde malın kullanımının bedelsiz olarak ve geçici bir süre için bir başkasına verilmesi söz konusu iken hibede malın mülkiyetinin süresiz olarak başkasına devri söz konusudur.

Kur'an'da hukukî anlamda hibeden söz eden bir âyet bulunmamakla birlikte, geniş kapsamlı bir terim olan "sadaka" kelimesi teberru ve hibeyi de içine alır. Hibe akdinin hukukî hükümleri kısmen Hz. Peygamber'in bu konuyla ilgili hadislerine, geniş çapta da İslâm hukukçularının yorum ve görüşlerine dayanır. Kur'an ve Sünnet'te cömertlik ve yardımlaşma teşvik edilmiş, Allah'ın gerçek lutuf ve bağışta bulunan (vehhâb) olduğu bildirilmiş, Resûl-i Ekrem de hediyeleşmeyi, hayır amaçlı olarak bağışta bulunmayı, ihtiyaç sahiplerine karşılıksız yardım etmeyi teşvik etmiştir (bk. Buhârî, "Hibe", 11; *el-Muvatta'*, "Hüsnü'l-hulûk", 16).

İslâm hukukunda hibe akdi genelde, "bir malın bedel şart koşulmaksızın temliki" olarak tanımlanır. Hukuk ekollerinin bu tanıma yaptıkları bazı ilâveler ve ifade değişiklikleri hibeyi vasiyet, vakıf, ibrâ gibi benzeri hukukî işlemlerden ayırmaya yöneliktir. Hibe akdi, âriyet, vedîa, karz ve rehinle birlikte "aynî akidler" olarak adlandırılır ve akdin tamamlanması için icap ve kabul yeterli olmayıp hibe konusu malın karşı tarafa teslimi gerekir. Hibe akdi, bağışta bulunanın diğer tarafa karşılıksız yardımda bulunması amacı taşıdığından "teberru akidleri", malın mülkiyetini karşı tarafa geçirdiği için de "kazandırıcı (temlikî) akidler" grubunda yer alır.

İslâm borçlar hukukunda akdin kuruluşu ve hukuken geçerliliği için aranan genel şart ve kurallar hibe akdi için de geçerlidir. Bu itibarla bağışlama anında akid konusu malın mevcut olması, mâlum ve muayyen olması, bağışlayana ait bulunması, tarafların veya kanunî temsilcilerin ehliyeti ve akde rızâsının bulunması gibi şartlar aranır (bk. *Mecelle*, md. 856-860). Hibe akdi kural olarak herhangi bir şekil şartına tâbi değilse de, hibe edilen malın

karşı tarafa teslimi akdin tamamlanması için şart olduğundan (*Mecelle*, md. 837) bir bakıma teslim ve kabz hibenin şekil şartı konumundadır. İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre bağışlayan malı teslim etmediği, diğer taraf da malı kabzetmediği sürece bağışlayan akidden dönebilir. Teslim ve kabzdan sonra ise akid bağlayıcılık kazanır, geri dönüş belli şartlar hariç kural olarak câiz olmaz. Mâlikî ve Zâhirî hukukçulara göre ise, hibe akdinin bağlayıcılığı için icap ve kabul yeterlidir. Hanefîler'in hisseli mallardaki hissenin hibesini câiz görmemeleri teslim ve kabzın mümkün olmamasıyla açıklanır.

Hibenin herhangi bir karşılık veya şart ileri sürülerek yapılması da geçerlidir (*Mecelle*, md. 855). Ancak bu durumda akid, Hanefîler'e göre başlangıç itibariyle hibe, sonuç itibariyle satım akdi sayılır. Çoğunluk ise bu durumda akdin satım hükmünde olacağı görüşündedir. *Mecelle* şartlı hibeye örnek olarak, ölünceye kadar kendisine bakması veya belli bir borcunu ödemesi şartıyla bir şahsa bir malın bağışlanmasını kaydeder (md. 855). Karşı taraf şarta uyduğu sürece bağışlayanın bağışından dönme hakkı yoktur.

Klasik İslâm hukuk doktrininde rücû şartıyla yani bağışlanan şeyin belli şartlarda bağışlayana geri dönmesi şartıyla hibe konusu da ele alınmış ve bu konuda **umrâ**, **rukbâ** ve **süknâ** terimleriyle ifade edilen belli modellerin câiz olup olmadığı veya ne ölçüde câiz olduğu tartışılmıştır.

Bir kimseye yaşadığı sürece onun olması, öldükten sonra da geri dönmesi şartıyla bir malın verilmesi "umrâ" olarak adlandırılır. İslâm hukukçularının çoğunluğu bu tür bağışlamalarda o şahıs ölse bile malın bağışlayana geri dönmeyeceği görüşündedir. Diğer bir ifadeyle bağış akdi geçerli fakat öldükten sonra malın geri dönmesi şartı geçersiz sayılmaktadır. Gerekçe olarak da temlikin sürekli olması gereğinden söz ederler. Başta İmam Mâlik olmak üzere bir kısım hukukçular ise şartı da câiz görerek, lehine bağış yapılanın ölümü halinde malın bağışlayana veya mirasçılarına geri döneceğini söylerler. Son dönemlerde hem doktrin hem de uygulamada ikinci görüşün ağırlık kazandığı görülür. Bir şahsa yaşadığı sürece kullanması, meselâ oturması için bir malın bağışlanması (süknâ) halinde ise temlikten ziyade âriyet ve ibâha söz konusu olduğundan İslâm hukukçuları, bu tür akdin ve şartın câiz olduğu, mülkiyetin bağışlayanda kaldığı, diğer tarafın ölümü halinde malın geri döneceği görüşündedir. Bir şahsa bir malın bağışlanması, bağışlayandan önce ölmesi halinde malın bağışlayana geri dönmesinin şart koşulması (rukbâ) ise daha karmaşık bir yapıda olduğundan câiz

olup olmadığı tartışılmış, Hanefî ve Mâlikîler böyle bir hibeyi câiz görmezken Şâfiî ve Hanbelîler câiz görmüş fakat şartı geçersiz saymışlardır.

Usulüne uygun biçimde yapılmış, teslim ve kabz ile de tamamlanmış hibe akdinden dönmek kural olarak câiz değildir. Ancak Hanefîler ve Zeydîler bağışlayanın hibesinden haklı ve geçerli bir nedenin bulunması ve hâkimin de bunu onaylaması şartıyla dönebileceği görüşündedir. Bununla birlikte Hanefîler de hibenin kan hısımları ve sıhrî hısımlar arasında yapılması, bir karşılık ve şarta bağlanmış olması, hayır ve sevap amaçlı olması, malda karşı tarafın tasarrufta bulunmuş olması, taraflardan birinin ölümü gibi durumlarda bağışlayan tarafın rücû hakkının olmadığı görüşündedir (bk. *Mecelle*, md. 864-876). Şartlı olarak yapılan bağışlamalarda şartın yerine getirilmemesinin başlı başına rücû sebebi olacağı ise açıktır.

J) Havale

Sözlükte, "bir şeyi bir yerden başka bir yere taşıma, gönderme" anlamına gelen **havale**, İslâm hukukunda, borcun bir kimsenin zimmetinden başka bir kimsenin zimmetine nakledilmesini ifade eden bir terimdir (*Mecelle*, md. 673). Havale akdi, İslâm hukukunda akid ve hukukî işlemlerin tâbi olduğu genel kurallara tâbidir. Havale işleminin hukuken kurulabilmesi (in'ikad) ve muteber olabilmesi (sıhhat) için, ilgili tarafların rızâsı, ehliyeti ve havale konusu ile ilgili bazı şartlar aranır. Havalede her üç tarafın rızâsının da bulunması halinde akdin geçerliliğinde ihtilâf yoktur. Yeni borçlu ile alacaklı arasında yapılan anlaşma Hanefîler'e göre yeterli olup birinci borçlunun rızâsının bulunması şart değildir (*Mecelle*, md. 681). Diğer hukuk ekolleri ise bunu şart görürler. Birinci borçlu ile alacaklı arasında yapılan anlaşmanın ise yeni borçlunun rızâsına ihtiyaç hissettireceği açıktır (*Mecelle*, md. 683). Evvelki borçlu ile yeni borçlu arasında borcun nakliyle ilgili anlaşmanın geçerlilik kazanması İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre, alacaklının rızâsına bağlıdır. Çünkü kişilerin ödeme imkânları farklı olduğundan, alacaklının borcun naklinden dolayı zarar görme ihtimali vardır. Bir kısım İslâm hukukçusu ise bunu câiz görür. Tarafların ivazlı akid ehliyetine sahip bulunması, havale konusu borcun da zimmette sabit olabilen cinsten, belli, meşrû ve bağlayıcı bir borç olması şartları aranır.

Havale işleminin hukukî sonucu İslâm hukukçuları arasında tartışmalıdır. Hanefî müctehidlerin çoğunluğuna göre havale işlemi sonunda borçlu borcundan kurtulmuş olur. Hanefî müctehidlerden Züfer'e göre havale asıl borçluyu borçtan kurtarmaz. Borcun nakline gelince, Ebû Hanîfe ve Ebû

Yûsuf'a göre havale, borcu eski borçlunun zimmetinden yeni borçlunun zimmetine nakleder. Havale işlemi sonunda birinci borçlu ve ona bağlı fer'î borçlular borçtan kurtulmuş olur. *Mecelle*'de bu görüş tercih edilmiş olup (md. 690), diğer hukuk ekollerinin de görüşü bu yöndedir. Ancak Hanefî mezhebinde belli durumlarda borcun ödenmemesi halinde alacaklıya asıl borçluya rücû imkânı tanınmıştır. Hanefî imamlardan İmam Muhammed'e göre ise, havale sadece alacağı yeni borçludan talep hakkı doğurur, borcun aslı havale eden birinci borçlunun zimmetinde devam eder.

Günümüzde yaygın olan poliçe ve çek gibi kıymetli evrak yoluyla borcun nakli usulü, ilk dönemlerden beri müslüman toplumlarda uygulanagelmiştir. Poliçe ve süftece usulünün müslüman toplumlarda uzun bir geçmişinin ve Batı toplumlarına göre beş asırlık bir önceliğinin bulunduğu, hatta poliçe usulünün Batı'ya Endülüs müslümanları ve Haçlı seferleri kanalıyla geçtiği görüşleri vardır. Geniş bir coğrafya üzerinde yüzyıllar süren bir medeniyet kuran müslümanların günlük ticarî ihtiyaçlarını karşılayacak yeni usuller bulmakta gecikmemeleri tabiidir. Çünkü İslâm hukukunun aslî kaynakları olan Kur'an ve Sünnet özellikle borçlar ve ticaret hukuku alanında genel ilkeler belirtmekle yetinmiş, her topluma kendi şartlarına uygun hukukî ayrıntıyı düzenleme, çözüm ve usuller bulma yetki ve fırsatı tanımıştır. Alacağın ve borcun naklini konu alan havale ile ilgili birçok hukukî görüş ve tartışmaların yapılmış ve bu konuda zengin bir hukuk doktrininin meydana gelmiş olmasında, İslâm'ın bu esnek tavrının yanı sıra, farklı müslüman toplumların değişik ihtiyaçları ile karşılaşılmış olmasının da önemli payı vardır.

K) Kefalet

Sözlükte "bir şeyi başka bir şeye eklemek" anlamına gelen **kefalet**, fıkıh terimi olarak kefilin zimmetinin borçlunun zimmetine bitiştirilmesini ifade eder; böylece alacaklıya borcun ifasına dair teminat verilmiş olur.

İslâm dini müslümanların yardımlaşmalarını ve birbirlerine destek olmalarını, borçlunun borcunu ödemesine yardımcı olunmasını genel ahlâkî ve dinî bir ilke olarak koymuş, İslâm hukukunda da bu amacı sağlamaya yönelik bir dizi tedbir hükümlerine ve akid türüne yer verilmiştir. Kefalet akdi de gerek böyle bir amaca hizmet ettiği gerekse ticarî hayatın kaçınılmaz ihtiyaçlarından olduğu için İslâm hukuk sistematiği içinde özel bir akid türü olarak yerini almış ve konuyla ilgili ayrıntılı bir hukukî düzenleme öngörülmüştür. Bu düzenlemelerin birinci derecedeki amacı, akidlerin ve diğer

hukukî işlemlerin açıklık, güven ve istikrar içinde gerçekleşmesini sağlama, haksızlık, zarar ve beklenmedik mağduriyetleri önleme olarak özetlenebilir.

Kefalet gibi, günlük hayatın ve ticarî ilişkilerin tabii gereklerinden olan akid türleri dinî literatürdeki tabiriyle "câiz ve mubah" grubunda yer aldıklarından Kur'an ve Sünnet'te bu konuda özel hükme rastlanmaz. Fakat insan ilişkileri ve borç münasebetleri hakkında konan genel ilkeler (bk. el-Bakara 2/177; en-Nisâ 4/29; el-Mâide 5/1), bu özel borç ve akid türlerini de doğrudan ilgilendirir. Bunun yanı sıra Kur'an'da geçmiş olaylar anlatılırken kefalet akdine dolaylı olarak temas eden âyetler de (bk. Âl-i İmrân 3/37; Yûsuf 12/72) mevcuttur. Ayrıca, Hz. Peygamber kefilin, üzerine aldığı borcu yerine getirmesi gereğine işaret etmiş (Ebû Dâvûd, "Büyû'", 88; Tirmizî, "Büyû'", 39), geride borç bırakarak ölen bir sahâbînin cenaze namazını kıldırmak istememiş, Ebû Katâde isimli sahâbînin o borcu ödemeyi üstlenmesi üzerine namazı kıldırmıştır (Buhârî, "Havâlât", 3, 6).

Kefalet, İslâm hukukunda teberru akidleri grubunda yer alır. Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre kefalet akdinin kuruluşu için hem kefilin hem de alacaklının kabulü, çoğunluğa göre ise sadece kefil olan kimsenin kabulü gerekir. Bu akidle borçlunun zimmetine kefilin zimmeti eklenmekte, borç hem asıl borçlu hem de kefil üzerinde sabit olmaktadır. Kefalet akdinin konusunu genelde mal veya para borçları oluşturmakla birlikte, bir şahsın mahkemede hazır bulundurulması gibi para ve mal borcu dışında kalan belli taahhütler de bu akde konu olabilir. İslâm hukukunda akidlerin kuruluş, sıhhat, bağlayıcılık ve geçerliği için gerekli genel kural ve şartlar kefalet akdi için de söz konusudur. Söz gelimi kefilin temyiz gücüne sahip ve bulûğ çağına ulaşmış olması, üstlendiği borcu ifaya gücünün yetmesi, kimin lehine kefil olduğunun ve alacaklının kimliğinin bilinmesi, borcun hukuken tanınan bir borç olması gibi şartlar aranmıştır. Ancak bu şartların ayrıntısında hukuk ekollerinin farklı görüşleri vardır. Kefalet akdi borcun ödenmesi, anlaşma veya alacaklının kefili ibrâ etmesiyle sona erer. Mal ve para borcu ile ilgili kefaletlerde kefilin, borçlunun veya alacaklının ölmesi kural olarak akdi sona erdirmeyip borç veya hak ilgili şahsın mirasçılarına intikal eder. Fakat bunun belli istisnaları vardır. Şahısla ilgili kefaletlerde ise kefilin veya akde konu olan şahsın ölümü kural olarak akdi sona erdirir. Kefilin ödediği borç için asıl borçluya rücû edebilmesi konusunda, kefaletin borçlunun izniyle olması ve ödemenin onun adına yapılması şartları aranmıştır. Alacaklının ödeme için borçluya veya kefile hangi sıraya göre ve hangi prosedürü izleyerek başvuracağı ve bu konuda kefilin ileri sürdüğü şartların geçerliliği hususu da tartışmalı bir konudur.

Kefalet bir nevi teberru akdi yani asıl borçluya yardımı amaçlayan ve karz-ı hasen niteliği taşıyan bir akid olduğundan, kefalet akdi için kefilin bir ücret alması uygun görülmemiştir. Ancak borçlunun başka bir imkân bulamaması halinde, zaruret ve ihtiyaca binaen ücret karşılığı kefalet sağlama ve böylece borcunu alacaklısı lehine sağlamlaştırma yoluna başvurması câiz görülmüştür. Günümüzde insan ilişkilerinde ve borç münasebetlerinde karşılıklı güven ortamı iyice kaybolduğu için karz-ı hasen ve yardımlaşma niteliğinde özel bir borç ilişkisi olan kefalet akdi önemini yitirmiş ve yeteri derecede yardımlaşma ve dayanışmayı sağlayacak organizasyonlara gidilemediği için de onun yerine teminat mektubu usulü ticarî bir sektör olarak ortaya çıkmıştır. Herhangi bir ticarî faaliyet için başka bir imkânı olmayan müteşebbisin zaruret sebebiyle böyle bir yola başvurabileceğini belirtenler yanında teminat mektubu ve akretif gibi akidlerin klasik kefalet akdinden farklı unsurlar içerdiğini veya tamamen farklı akidler olduğunu ileri sürerek câiz görenler de vardır. Müslümanların çağdaş toplumlarda iyice yaygınlık kazanan faiz ve risk sömürüsüne karşı alternatif kurumlar ve çözümler üretmesi de üzerlerine düşen önemli bir sorumluluktur.

L) Rehin

Rehin, sözlükte “sabit olmak, hapsetmek, devamlı olmak, alıkoymak” gibi anlamlara gelir. Fıkıh terimi olarak ise rehin, “bir malı ondan alınması mümkün olan bir hak karşılığında hapsetmek ve alıkoymak”tır. Rehin, bir borcu tevsik için teslim alınan mal olarak da tanımlanmıştır. Rehin verene **râhin**, rehin alana **mürtehin**, teslim alınan mala da **merhûn** veya **rehin** denilir. Kefalet şahsî teminat, rehin de aynî teminat niteliğindedir.

Kur’ân-ı Kerîm’de, *“...Yolculukta olursanız, yazdıracak bir kimse de bulamazsanız, (borca karşılık) alınmış bir rehin de yeterlidir”* (el-Bakara 2/288) buyurulmuştur. Peygamberimiz de zırhlı gömleğini bir borcu karşılığında rehin vermiştir.

Bir alacağı borçludan vadesinde geri almanın normal yolu ifadır. Fakat, borçlu borcunu bazan istenilen zamanda ve beklenen şekilde ifa etmeyebilir. Borcun ödenmemesi halinde borçlu, zimmeti ile sorumludur. Ancak, alacaklı, kredi verirken borçlunun ödeme gücünü yerinde görmeyerek alacağını genellikle iki şekilde teminata bağlamış olabilir: Bunlardan biri aynî teminat, diğeri şahsî teminattır. Kefalet, havale şahsî bir teminat, rehin ise aynî bir teminattır. Bugün sosyal hayatta şahsî teminatlar eski değerini kaybetmemekle birlikte, aynî teminatların önemi gün geçtikçe biraz daha artmaktadır.

Çünkü, her zaman aynî teminatlar, şahsî teminatlardan daha güçlü bir teminat görevini ifa etmektedirler. Rehin alacaklısının hakkı hem rehin konusu mal hem de rehin veren borçlunun zimmeti ile ilgilidir; diğer alacaklıların alacağı ise sadece zimmeti bağlamaktadır. Bu sebeple rehin alacaklısı, borçlu olan râhinin ademi ifası, kötü ifası, kısmî ifası, iflâsı, ölümü, kaybolması hallerinde, rehinli mal sayesinde alacağını daha kolay bir şekilde tahsil etme imkânını bulur.

Rehin müessesesinin borçluya da faydası vardır. Zira, borçlu verdiği rehin sayesinde veresiye mal almak, ödünç para almak suretiyle ekonomik faaliyetini düzenli bir biçimde sürdürür, ihtiyaçlarını karşılar ve sıkıntılarını giderir.

Fıkıh bilginlerine göre, rehin sözleşmesi her sözleşme gibi, icap ve kabul ile kurulur. Ancak, rehin hakkının doğumu için, rehin sözleşmesinden başka bir de rehin konusu mal kabz olmadıkça, rehin hakkı da doğmaz. Bu sebeple, râhin rehnin teslim edilmesinden önce, rehin sözleşmesinden dönebilir. İmam Mâlik'e göre, icap ve kabul ile rehin akdi kurulur ve rehin hakkı da doğmuş olur. Rehin akdinin doğumu için kabz şart değildir. Bu sebeple mürtehin rehin sözleşmesinden sonra, râhini, rehni kendisine teslim etmesi için icbar edebilir.

Rehin sözleşmesinde taraflardan biri mürtehin, diğeri ise râhindir. Mürtehin hem borç ilişkisinden dolayı, hem de rehin sözleşmesinin gereği alacaklıdır. Bu kişiye rehin alacaklısı veya rehinli alacaklı demek doğru olur. Râhin hem alacağın, hem de rehin verilen malın teslimi ile borçlu olan kimsedir. Râhin kendi mülkü olan bir malı rehin verebileceği gibi, üçüncü bir kişiye ait bir malı da sahibinin rızâsı ile rehin verebilir. Buna rehn-i müsteâr denir. Gerek râhinin ve gerekse mürtehinin birden fazla olması câizdir. Yani iki veya daha fazla borçlu, bir malı borçlarına karşılık bir mürtehine rehin olarak verebilirler. Aynı şekilde bir borçlunun iki veya daha fazla alacaklısı -alacak ister bir sebepten doğsun, ister ayrı ayrı sebeplerden doğsun- alacakları için, borçludan bir malı rehin olarak alabilirler. Bu mal, alacakların toplamına karşılık rehnedilmiş olur. Burada önemli olan bir şart vardır: O da, rehin sözleşmesinin aynı tarihte yapılmış olmasıdır. Çünkü bir mal, rehnedildikten sonra, ikinci defa rehnedilemez. Ancak, Hanefî mezhebi dışındaki diğer mezheplere göre, hisseli bir malın hisseleri farklı tarihlerde ayrı ayrı rehin verilebilir. Alım satım ve dava ehliyetine sahip olan kişiler, rehin sözleşmesinde de taraf olabilirler.

Rehine konu olan şeyin satılmaya elverişli olması gerekir. Zira borç ödenmediği takdirde, alacaklı merhûnu sattırarak, alacağını satış bedelinden

tahsil edecektir. Mahiyeti itibariyle ve hukuk düzeni yönünden satılması geçerli olmayan bir şeyin merhûn olarak tayini, rehin müessesiyle bağdaşmaz.

Rehnedilecek malın sözleşme sırasında mevcut olması gerekir. Rehin hakkı, teslim almakla doğduğu için mevcut olmayan şeyin teslimi mümkün olmadığından rehnedilmesi de sahih değildir. Bu yüzdendir ki, Hanefî mezhebinde mücerret hakların rehnedilmesi mümkün görülmemiştir. Meselâ, bir alacak hakkı rehnedilemez.

Rehne konu olan şeyin muayyen ve teslime elverişli olması da şarttır. İslâm hukukçuları, meseleyi sağlama bağlamak ve muhtemel ihtilâfları peşinen önlemek ve anlaşmazlıkları asgari düzeye indirmek gayesine yönelik olarak, rehne konu olan şeyin muayyen ve teslim edilebilir olmasını akdin sıhhat şartı olarak kabul etmiştir.

Hanefî fıkıh bilginleri, satımda ayrıca zikredilmeden satım konusuna giren müştemilâtın, meselâ eşyanın mütemmim cüzlerinin, rehinde de zikredilmese bile teminatın şümulüne gireceğini, ayrıca arazi veya arsa rehnedildiği takdirde, üzerlerinde bulunan bütün ağaçların meyveleri ve diğer ürünlerin rehne dahil olacağını ifade etmişlerdir.

Bir kişi rehinle hem bir para alacağını ve hem de paradan başka bir alacağını teminat altına alabilir. Ancak, rehne sebep olan hakkın, deyn ise sahih bir deyn, ayn ise mazmûn, yani zayi ve telef olması halinde tazmin edilecek cinsten olması gerekir.

Rehin hakkı, sınırlı bir aynî haktır. Borçluya veya üçüncü bir şahsa ait menkul veya gayri menkul bir mal üzerinde alacaklı lehine kurulur. Klasik dönem doktrininde gayri menkulün kābil-i teslim olmadığı için rehne konu olamayacağı görüşü hâkimken sonradan tapuda tescil imkânı ortaya çıkınca gayri menkulün rehni ve ipoteği mümkün ve câiz hale geldi ve tescil, kabz (teslim) yerine geçmiş oldu. Rehin hakkı, önce teminat görevini ifa eder. Nitekim borcun ifa edilmemesi, kısmî ifası veya kötü ifası hallerinde, alacaklı rehin hakkının konusu olan malı paraya çevirterek, alacağını satış bedelinden tahsil eder.

Rehin hakkı, aynı zamanda alacaklıya öncelik (rüçhan) hakkı verir. Borcun ödenmemesi, yahut borçlunun iflâs ve ölmesi halinde, rehin konusu malın bedelinden, öncelikle rehin alacaklısının alacağı ödenir; bu borç ödenmedikçe, diğer alacaklılar ve vârisler, rehinli mal üzerinde herhangi bir hak iddia edemezler. Merhûnun bedeli, borcu karşılamazsa, mürtehin geri kalan alacağı almak üzere diğer alacaklılar sırasına geçer.

Rehin hakkı, aynî bir hak olup bu hakka dayanarak mürtehin merhûnu elinde tutma yetkisini (hapis hakkı) kazanır. Mürtehinin hapis hakkı, borcun tamamen ödenmesine kadar devam eder. Borcun kısmen ödenmesi, hapis hakkını sona erdirmez.

Rehin hakkı, rehinli alacaklıya, rehin veren izin vermedikçe, ne yararlanma ve ne de kullanma yetkisi verir; sadece alacağını vadesinde alamayan alacaklıya, rehinli malı paraya çevirterek, satış bedelinden alacağını tahsil imkânını sağlar. Rehin hakkı, alacaklının alacağını vadesinde, borçlunun şahsından talep etmesine de bir engel değildir. Hiç şüphesiz borcun ödenmesinden borçlu şahsen sorumludur. Bu sebeple alacaklı, borcun ifasını öncelikle borçlunun şahsından isteyebilir. Alacaklı, borçlu borcunu ifaya hazır olduğu halde, merhûnu paraya çevirmek suretiyle alacağının ödenmesini isteyemez. Borcunu ödemeyen borçlunun rehinli malı, mürtehinin mülkiyetine de geçmez. Alacaklının hakkı, borcun ödenmemesi halinde, ancak merhûnu paraya çevirterek, satış bedelinden alacağını tahsil edebilmektir. Aynı şekilde alacaklı, rehin aracılığı ile borçludan, başka bir borcun ifasını isteme hakkına da sahip değildir.

Rehin alacaklısı, mahkemeden, rehnin cebrî icra yolu ile paraya çevrilmesini ve bedelinden alacağının ödenmesini, borçlunun temerrüdü, iflâsı, ölümü, gaip olması, merhunun bozulması, yıkılması ve benzeri hallerinde isteyebilir. Rehinli mal, hâkim veya görevlendireceği bir memur tarafından usulüne uygun bir biçimde satılır; şayet satış bedeli, sadece rehinli alacağı karşılıyorsa, rehinli alacaklı bunu alır. Eğer satış bedeli alacaktan fazla ise, fazla kalan para borçluya verilir. Borçlunun iflâsı halinde, eğer bedel alacaktan fazla ise, fazla kalan para diğer alacaklılara dağıtılır. Alacak rehnin satış bedelinden fazla ise, rehin alacaklısı mevcut olan bedeli alır ve karşılanmayan alacak kesimi için diğer alacaklılarla eşit hakka sahip olur ve hissesine düşeni alır.

M) Emanet Mal

İnsanların güvene dayalı olarak birbirlerine emanet mal bırakması günlük hayatımızda sıkça karşılaşılan beşerî-hukukî bir işlemdir. Fıkıh kitaplarında bu konu **vedîa** başlığı altında ele alınır. Vedîa, fıkıhta bir kimseye koruması için bir malın emanet edilmesi akdini ve bu şekilde emanet edilen malı ifade eden bir terimdir (*Mecelle*, md. 763).

İslâm hukukunda vedîa akdi, tarafların icap ve kabulüyle, yani birbirine uygun karşılıklı irade beyanıyla kurulan ve bağlayıcı olmayan bir akiddir.

Diğer akidler gibi bunda da haliyle tarafların akid ehliyetine sahip bulunması, emanet bırakılan malın da akid konusu olmaya elverişli bulunması gerekir. Emanet bırakılan kimse kural olarak emin kimse sayılır ve iyi niyetli olduğu, emanet bırakılan malı korumada mâkul derecede titizlik gösterdiği sürece bu mala gelen zarardan sorumlu olmaz. Aksine bir durumda ise emanet sıfatını yitirir ve malın telef ve ziyanından sorumlu tutulur. Çünkü emanet bırakılan kimsenin en başta gelen sorumluluğu, kendisine emanet olarak bırakılan bu malı örf ve âdete uygun biçimde ve kendi malını koruduğu şekilde korumaktır. Emanet bırakanın rızâsı ve bilgisi dışında o malı kullanması, başka birine kullandırması, başkasına emanet etmesi veya o malda herhangi hukukî bir tasarrufta bulunması doğru olmaz. Hz. Peygamber, münafıklığın en başta gelen üç alâmetinden birinin, "güveni kötüye kullanma, kendisine bırakılan emanete hıyanet etme" olduğunu belirtir. (Buhârî, "İman", 24; Müslim, "İman", 107) Bu itibarla, emanet bırakılan kimsenin hıyaneti, kastı, örf ve âdete ve emanet bırakanın rızâsına aykırı davranışı hem dinî sorumluluğu, hem de hukukî açıdan tazmin sorumluluğunu doğurur.

Emanet bırakılan şahıs malı koruması karşılığında ücret alıyorsa, o takdirde akid iki taraflı ve ivazlı bir akid mahiyeti kazanacağından tazmin sorumluluğu daha da artar. Ücretli emanette, alınması gerekli tedbir alınmadığı için veya kaçınılması mümkün bir sebepten dolayı mala zarar gelirse tazmini gerekir.

N) Buluntu Mal

Buluntu malla ilgili fıkhî düzenlemeler İslâm hukukunda **lukata** terimiyle ifade edilir ve literatürde de bu başlık altında incelenir.

İslâm dini, müslümanların güvenli ve huzurlu bir toplum düzeni kurmalarını ve böyle bir toplumda yaşamalarını hedeflediğinden, genellikle karşılaşılan toplumsal meseleleri hem ahlâkî ve hem de dinî ve hukukî boyutta ele almış, toplumda istikrar ve düzen sağlamak istemiştir. Bu cümleden olmak üzere Kur'an, müslümanların doğru, âdil, hakkaniyetli olmalarını, emaneti ehline vermelerini emretmiş, insanların haklarını eksik vermelerini ve başkalarının mallarını haksız şekilde yemelerini yasaklamış, bunları İslâmî hayat tarzının temel ilkeleri arasında saymıştır. Hz. Peygamber de, sahibi tarafından kaybedilip bir başkası tarafından bulunan eşya ve hayvanlarla ilgili olarak birtakım ilkeler koymuş, bazı emir ve tavsiyelerde bulunmuştur. Ancak alınan önlemlerin ve yapılan tavsiyelerin o günkü toplumun imkânlarıyla sınırlı olduğunu, burada asıl amacın malların zayi

olmasını önleyip gerçek sahibine ulaşmasını sağlayıcı bir mekânizmayı kurmak olduğu söylenebilir.

Buldukları malları ne yapacaklarını soran sahâbîlere Hz. Peygamber, buldukları bu malı muhafaza edip bir yıl süre ile ilân etmelerini ve sahibini araştırmalarını, beklemelerini, bu esnada malın sahibi çıkıp gelirse iade etmelerini, gelmezse yanlarında emanet olarak bulunmakla birlikte o malı harcayabileceklerini, kullanabileceklerini, bir gün sahibi çıkıp gelirse yine iade etmelerinin gerektiğini ifade etmiştir (Ebû Dâvûd, “Lukata”, 1). Bir başka hadiste de, *“Kim bir yitik malı bulursa, iki âdil kimseyi olaya şâhit yapsın, gizleyip saklamasın. Sahibini bulursa ona iade etsin. Bulamazsa o mal Allah’ın malı hükmünde olup Allah onu dilediğine verir”* (Ebû Dâvûd, “Lukata”, 1) buyurmuşlardır.

Sahibinden kaçan ve yitirilen hayvanlar hakkında da Hz. Peygamber, *“Kim bir yitik hayvanı yanında barındırırsa, onu ilân edip duyurmadığı sürece yanlış yoldadır”* (Müslim, “Lukata”, 1) buyurmuş, öte yandan hacıların yitirdiği mallara dokunulmamasını, kendi haline bırakılmasını istemiştir (Müslim, “Lukata”, 1). Yine Resûlullah başı boş dolaşan develerin serbest bırakılmasını, onlara yitik muamelesi yapılmamasını, sahibinin onu veya onun sahibini bulacağını belirtmiştir (Müslim, “Lukata”, 1).

Hadislerden anlaşıldığına göre, bulunan malın bir yıl süre ile ilân edilerek sahibinin aranması ve beklenmesi, sahibi gelip de malını tanımlayabilirse malının iade edilmesi gerekmektedir. Öte yandan, bulan kimsenin, sahibi gelince iade edebilmek ve gerçek sahibini tanıyabilmek için, bulduğu malın ayırıcı özelliklerine dikkat etmesi ve unutmaması, yitiği de sahibine vermek kastıyla alması istenmektedir.

Hz. Peygamber’in bu konuda koyduğu ilkeler ve açıkladığı hükümler hem müslümanların güvenilir bir ortamda yaşamasını, müslümanların birbirinden emin olmasını, zarar görmemesini sağlamayı, hem de yitirilen malın muhafaza altına alınmasını, zayi ve telef olmaktan kurtarılmasını amaçlayan önlem ve çözümlerdir. Bulunan eşya ile hayvanlar arasında, hayvanlardan da meselâ, koyunlarla develer arasında belli bir ayırımın yapılmış olması da, maksadı sağlayacak tedbirlerin durum ve şartlara bağlı olarak değişebileceğini anlatmak içindir. Nitekim başı boş develer hakkında Hulefâ-yi Râşidîn uygulamaları da birbirinden farklı olmuştur.

İslâm hukukçuları da bu konudaki hadisleri ve uygulamaları esas alarak, bulunmuş malın durumu, yapılacak işlemler, ilgili kişilerin hak ve görevleri konularında birçok ayrıntılı hüküm ve önlemlerden söz etmişler ve konuyu

hukukî bir çerçeveye oturtmaya çalışmışlardır. Konu, fıkıh kitaplarında "lukata" bölüm ve başlığı altında ele alınır. Ancak muhtemelen ilgili hadislerdeki ayırımdan hareketle, özellikle Hanefî eserlerde bu konu, buluntu eşya-buluntu hayvanlar şeklinde iki açıdan incelenmekte, buluntu mallara "lukata, melkūt" gibi adlar verilirken, buluntu hayvanlara **dâlle** denmektedir.

Lukata konusunda İslâm hukukçularının görüşleri şöylece özetlenebilir: Bulma olayı, malın konumuna ve bulanın niyetine göre farklı hükümler taşıyabilir. Rastlanan yitik mal alınmadığında zayi olacaksa, o malın alınması daha doğrudur, menduptur. Hatta bazı bilginlere göre bu durumda yitiği almak vâciptir. Yitik malın el koymak ve sahiplenmek maksadıyla alınması ise haramdır.

Buluntu mal, bulan tarafından korunmak, sahibine iade edilmek kastı ve niyetiyle alınmışsa, o kişinin elinde emanet hükmündedir. Açık kusur ve kastı olmadıkça alanın tazmin sorumluluğu yoktur. Sahiplenmek kastıyla alınmışsa, alan her türlü telef ve zarardan sorumlu olur.

Buluntu malın, bulan tarafından ilân edilmesi gerekir. İlânda, sahibinin tanımasına imkân verecek ölçü ve bilgilerin bulunması, fakat sahte sahiplenmeleri engelleyecek bir kapalılığın da olması gerekir. İp, sopa, kamçı gibi çok önemsiz, gündelik eşyada ilânın gerekmeyebileceğini söyleyenler varsa da, bunların birkaç gün süreyle ilân edilip bekletildikten sonra bulan tarafından kullanılmasının câiz olacağı şeklindeki görüş, konu hakkındaki hadise daha uygun düşmektedir.

Buluntu malın ilân süresi, kural olarak bir yıldır. İlk hafta her gün, sonraki haftalarda ise birer gün ilân yeterlidir. Ancak Hanefîler, bulunan malın kıymetine göre ilân süresinin değişebileceği, meselâ 100 dirhemlik malın bir yıl, 10 dirhemlik malın on gün, daha değersiz malların daha az süreyle ilânının yeterli olacağı görüşündedirler. Esasen fakihler, malın sahibinin artık malını aramayacağı ve sahibinin bulunamayacağına dair güçlü bir kanaat oluşuncaya kadar ilâna devam edilmesini ölçü olarak kabul etmişlerdir ve bu süreler de böyle bir ölçünün uygulamasından ibarettir.

İlân içerisinde malın sahibi gelir de sahipliğini ispatlarsa, buluntu mal kendisine iade edilir. İlân süresi geçer de sahibi gelmezse, Hanefî ve Mâlikîler'e göre bulan kimsenin seçim hakkı vardır: İster malı elinde bekletir, ister bir fakire verir; ihtiyacı varsa kendisi tüketir, kullanır. Fakire verdikten sonra sahibi geldiğinde, değerini ödeyip ödememekte serbesttir. Şâfiî ve

Hanbelîler'e göre gerekli ilân yapıldığı ve ilân süresi geçtiği halde sahibi ortaya çıkmamışsa, artık buluntu mal bulanın mülkü olur.

Buluntu hayvanların (dâlle) hükmü, gerek hayvanın konumu, bölgesel şartlar ve gerekse hayvanın belli harcamayı gerektirmekte olması sebepleriyle diğer buluntu eşyanın hükmünden kısmen farklıdır. Buluntu hayvanları yakalayıp korumak, kişilere değil devlete ait bir iş sayılmıştır ve ilân zorunluluğu da öngörülmemiştir.

Fıkıh kitaplarında her bir ayrıntıya göre farklı hüküm ve önlemlerin öngörülmüş olması, esasen hem malın zayi olmasını önlemeyi, hem de gerçek sahibine ulaşmasını sağlamayı amaçlamaktadır. Günümüzde de bu sonucu gerçekleştirebilecek yeni önlemlerin alınması ve düzenlemelerin yapılması İslâm hukukunun özüne ve amacına uygun düşmektedir. Bu bakımdan bazı Batılı ülkelerde uygulanmakta olan "bulunanın % 10'unun bulana verilmesi" vb. düzenlemeler, esasen İslâm ahlâkının ideal önerilerine aykırı olmakla bilikte, mevcut durumda, bulunan şeylerin iadesini teşvik işlevi üstleneceğinden, bu yönde yapılacak benzeri hukukî düzenlemeler İslâm hukuku açısından da uygun görülebilir.

O) Vekâlet

Sözlükteki kök anlamı "korumak, sorumluluğu yüklenmek, teslim etmek, yetinmek, kendi başına bırakmak" gibi anlamlar taşıyan **vekâlet**, İslâm hukukunda taraflar arası anlaşmadan doğan hukukî temsili ifade eden bir terim olup bir kimsenin bizzat kendisinin de yapabileceği bir hukukî işlem için bir başkasını yetkili kılması şeklinde tanımlanır (*Mecelle*, md. 1449). Bu şekilde kendisine yetki verilen kimseye **vekil**, bu yetkiyi veren yani temsil olunan kimseye **müvekkil**, yetki vermeye de **tevkil** adı verilir.

İslâm dini sosyal hayatta ve insan ilişkilerinde de kolaylık, açıklık ve güven ilkelerini esas aldığından, belli bir ihtiyacın sonucu olan ve her dönem ve toplumda var olagelen vekâlet ilişkisi İslâm'da da kural olarak devam ettirilmiştir. İslâm hukukçularının konuyla ilgili birtakım hukukî kayıt ve düzenlemeler getirmeleri de bu akdî ilişkinin sağlıklı, düzenli ve objektif bir yapıya kavuşturulmasını ve böylece aldanma, zarar ve mağduriyetlerin önlenmesini amaçlar.

İslâm hukuk literatüründe vekâlet akdine hac, kurban, zekât, kefâret gibi malî yönü bulunan ibadetlerin ifasında veya evlenme, boşanma, satım, dava, şirket, sulh, vasiyet, hibe gibi tek veya iki taraflı borç ilişkilerinin kurulması veya sonuç doğurmasında sıkça başvurulur.

Diğer akidler gibi vekâlet akdinin de rüknü, yani kurucu unsuru icap ve kabuldür. Tarafların akid ehliyetine sahip bulunması, vekâlet konusunun hukuka aykırı olmaması, açık ve bilinir olması, müvekkil tarafından da yapılması ilke olarak meşrû ve vekâletle ifası mümkün olan işlerden olması da şarttır.

Vekâlet her iki taraf açısından da bağlayıcı olmayan (gayri lâzım) bir akid olduğundan vekil veya müvekkil istediği zaman vekâlet bağını sona erdirebilirler. Bununla birlikte vekâletin ücret karşılığı yapılması halinde vekilin, üstüne aldığı işi belli ölçüde tamamlama yükümlülüğü vardır. Vekilin görev ve yetkisinin kapsam ve sınırlarını belirlemede aslolan vekâlet akdidir. Bu konuda yardımcı bir unsur olarak örf ve teâmülden de yararlanılır. Bedenî ibadetler, şahitlik, cezanın tatbiki gibi yerine getirilmesi kişinin şahsına sıkı sıkıya bağlı hak ve sorumluluklarda vekâlet câiz olmaz. Davalı veya davacının mahkeme huzurunda kendilerini vekil aracılığıyla temsil ettirmeleri İslâm hukukunda da kural olarak câiz görülmüştür. Ancak vekilin yargılama ve ispat hukuku açısından yetkilerinin ne olacağı hususunda İslâm hukukçuları arasında farklı görüş ve ölçüler vardır.

Vekâlet akdi, taraflardan birinin ölümü veya kalıcı bir sebepten dolayı ehliyetini yitirmesi, müvekkilin vekili azli, vekilin vekâleti bırakması veya vekâlet konusu işin yerine getirilmiş olmasıyla sona erer.

P) Yargılama Hukuku

Devletin üç temel fonksiyonundan biri olan yargı (kazâ), toplumda haksızlık ve suistimali önleyip adaleti hâkim kılmada, fertlerin ve toplumun haklarını güvence altına alıp hukuk düzeni içinde sosyal barışı sağlamada vazgeçilmez bir önem ve etkinliğe sahip bir kurumdur. İslâm'ın insan ilişkilerinde, hukukî ve sosyal hayatta geçerli olmasını önerdiği ilkeler ve gösterdiği hedefler de ancak hak ve adalet esasına göre işleyen bir yargı teşkilâtı ve yargılama hukuku ile mümkün hale gelir. Çünkü dinin, ferdin iç dünyasına, niyet ve iradesine yönelik telkini ve iyileştirmesi, ferde uhrevî sorumluluk bilinci vermesi her zaman yeterli olmayabilir. Ayrıca onun dışa akseden ve üçüncü şahısları da ilgilendiren davranışlarının belli bir hukukî denetim ve düzenlemeye tâbi tutulması da gerekir. İşte bunu yargı teşkilâtı ve yargılama hukuku sağlar. Fıkıh literatüründe hükümler ferdî ve sosyal, dünyevî ve uhrevî bütün yönleriyle ele alınıp din-dünya, birey-toplum ayırımı gözetilmeksizin ferde genel bir rehberlik yapılırsa da zaman zaman, özellikle de muâmelât hukukunda diyanî hüküm-kazâî hüküm (diyaneten-kazâen) ayırımı

yapıldığı olur. Bu ayırım da netice itibariyle dinin derunî ve ahlâkî yönüyle şekilci ve kuralcı yönünün birbirini tamamladığını anlatmayı hedefler.

Kişilerin dışa akseden irade ve davranışlarıyla iç iradesinin, zâhirî delillere göre verilen hüküm ile olayın gerçek yüzü arasında farklılık bulunması kaçınılmazdır. Hukukta istikrar, düzen ve güvenlik fikri, yargı kararlarının objektif ve zâhirî delillere dayalı olmasını zorunlu kılar, fakat yargı önünde verilen karar ne kadar titiz bir çalışmanın ürünü olursa olsun, kişinin âhiretteki sorumluluğu bakımından vicdanen tatmin edici bir çözüm olmayabilir. Bu sebepledir ki, İslâm hukukunda şahıslar arasındaki ihtilâfların yargı yoluyla çözümlenmesi ilkesi getirilmiş, kişilere, yargının vermediği hakkı bizzat alma (ihkāk-ı hak) hakkı tanınmamış, ancak yargı tarafından karar altına alınmayan bir borcu ödeme mükellefiyeti getirilmiş, böylece kişilerin dindarlığı da, toplumsal adaletin gerçekleşmesinin bir başka ayağı olarak görülmüştür. Nitekim Hz. Peygamber bir hadiste, *"Sizler ihtilâflarınızı bana getiriyorsunuz. Muhtemeldir ki bir kısmınız diğerine göre delilini (gerçekte haksız olduğu halde) daha düzgün ifade edebilir ve ben de ondan işittiğime göre onun lehine hükmedebilirim. Bu şekilde kime kardeşinin bir parça hakkını alıp vermişsem sakın onu almasın. Zira ben (zâhire göre verdiğim bu hükümle) ona ancak ateşten bir parça vermişimdir"* (Müslim, "Akzıye", 4; Tirmizî, "Ahkâm", 2) buyurmuş, İslâm âlimleri de devamlı olarak kendilerinin zâhire göre hüküm verdiklerini, olayların gerçeğini ve sırları bilenin ise Allah olduğunu ifade etmişlerdir. Bu hadis ve ifadeler hâkimin hükmünün helâlı haram, haramı da helâl yapmayacağını, fakat adaletin ve kamu düzeninin sağlanabilmesi için zâhire göre işleyen böyle bir yargılama hukukunun da vazgeçilmezliğini ortaya koymaktadır.

İslâm kültür ve geleneğinde adliye teşkilâtı ve yargılama hukuku daima özel bir öneme sahip olmuştur. Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn toplumda bilgili, hakşinas ve ferâsetli kimselerin hâkim olarak görevlendirilmesine büyük önem atfetmiş ve bu ilke ileri dönemlerde de korunmaya çalışılmıştır. Çünkü toplumda adaletin gerçekleşmesinde iyi kanunlar kadar onları uygulayacak iyi hâkimler de önemlidir. Hatta iyi hâkimler çok daha vazgeçilmezdir. *Mecelle*'de hâkimin "hakîm, fehîm, müstakîm, emîn, mekîn ve metîn" olması gerektiği vurgulanarak (md. 1792) bu anlatılmak istenir. Fakat insan unsurunun taşıdığı zaafın sigortası olarak iyi bir yargılama hukukunun gelişimine de ihtiyaç vardır. Bu itibarla, fıkıh kültüründe yargılama konusunda zengin bir hukuk doktrini oluşmuştur. Bu alanda yazılan "edebü'l-kādî" veya "edebü'l-kazâ" türü kitaplar, yargılamada adaletin tecellisi için gösterilen olağan üstü gayreti ve zengin bir bilgi birikimini yansıtır.

İslâm hukukuna göre, haksızlığa uğradığına inanan bir kimsenin bu hakkını kendiliğinden alması değil, yetkili idarî ve adlî mercilere başvurması gerekir. Bu, adaletin gerçekleşebilmesi ve hukuk düzeninin kurulabilmesi için en emin yoldur. Yargıya intikal eden davalarda davacı tarafın başta şahit olmak üzere her türlü delil ve belgeyi ileri sürme, davalı tarafın da karşı delil ileri sürme ve teklif edildiğinde yemin etme yükümlülüğü vardır. Bir hadiste, *"Davacının davasını delil ile ispat etmesi, iddiayı reddedenin de yemin etmesi gerekir"* (İbn Mâce, "Ahkâm", 7; Tirmizî, "Ahkâm", 12) buyurulur. Kendisinden yemin etmesi istenen kimsenin buna yanaşmaması, aleyhinde hüküm verilmesini haklı kılar. Hâkim gerçeğin ortaya çıkması için her türlü yasal tedbiri alır, araştırma yapar. İslâm'da rüşvet almanın ve vermenin, yalanın, yalan yere yemin etmenin ve yalancı şahitliğin büyük günah sayılması, kul hakkı ihlâlinin, gasp ve haksız fiilin ağır ve telâfi edilmesi zor suç ve günahlar arasında yer alması aynı zamanda yargılamada adaletin sağlanmasına da hizmet eder. Şahitlerin güvenilir, doğru sözlü kimseler olmasının, gerektiğinde iyi halinin sabit olmasının (tezkiye) şart koşulması da böyledir. Usulüne uygun şekilde görülen ve karara bağlanan davalar kural olarak yeniden yargılama konusu olmaz ve hâkimin kararı tarafları bağlar.

III. TİCARÎ HAYAT

İslâm dini tabii ve fıtrî bir din olduğundan bu dinde, insanların imkân ve kabiliyetlerine göre çalışıp kazanmaları, gerekli iş birliğini ve iş bölümünü sağlamaları ve ihtiyaçları doğrultusunda harcama yapmaları tabii karşılanmış, ancak bu konuda bazı temel ölçü ve ilkeler getirilerek iş ve ticaret hayatının düzen ve güven içinde, haksızlık ve suistimalden uzak olarak işlemesine yardımcı olmak istenmiştir. İslâm'ın ticarî hayatla ilgili getirdiği ilkeler, esasen hukukî alanda koyduğu kuralların bir parçasını teşkil eder ve hepsi birden fıkhın muâmelât ahkâmını oluşturur. Bunun için de klasik kaynaklarda böyle bir ayırıma rastlanmaz. Bununla birlikte günümüzde ticarî hayat, ayrı yasal düzenlemelere konu olan, farklı örf ve âdetlerin cereyan ettiği önemli bir alan olduğundan burada ayrıca ele alınması tercih edilmiştir. Bu itibarla burada, daha önce sözü edilen ilke ve amaçlar ve hukukî hayatta geçerli prensiplere ilâve olarak ticarî hayata ilişkin dinî hükümlere ve İslâm kültür ve geleneğine temas edilecek, bu çerçevede gündeme gelebilecek çeşitli güncel meselelere ve kazanç yollarına açıklama getirilmeye çalışılacaktır.

A) Helâl Kazanç

İslâm'da kazanma, mal mülk edinme tıpkı ilim gibi farz telakki edilmiş, kişinin kimseye muhtaç olmadan hayatını sürdürebilmesi, çoluk çocuğunun nafakasını temin etmesi maksadıyla meşrû yoldan çalışıp kazanması ibadet ve cihad ölçüsünde kutsal ve değerli bir davranış olarak nitelendirilmiştir. İslâm'da çalışıp kazanma bu şekilde teşvik edilmekle birlikte, kazanç yolları ayrı ayrı sayılarak aralarında üstünlük ve öncelik sıralaması yapılmayıp konu tamamen kişilerin ve toplumların şart ve imkânlarına, ihtiyaç ve kabiliyetlerine bırakılarak kendi tabii seyri içinde şekillenmesi istenmiştir. Fakat İslâm, kazanç yolları, mal ve mülk edinme konusunda önemli bir ilke olan meşruiyet prensibini esas alarak hırsızlık, gasp, faiz, zina, kumar, rüşvet gibi kazanç yollarını dinî, ahlâkî ve hukukî planda yasaklamış, bu yollarla elde edilen kazanca ve mala da hiçbir değer atfetmemiştir.

İslâm'da aslî ve tabii kazanç yolu emektir. Dünya nüfusunun az, tabii servet ve imkânların hayli zengin olduğu dönemlerde kimsesiz ve işlenmemiş araziyi işleyerek mülkiyete katma, sahipsiz odun ve otları mülk edinme, avlanma gibi usuller de netice itibariyle emek yoluyla kazanç kapsamında görülmüş ve teşvik edilmiş, daha sonraları da bu yolların işletilmesi belli kurallara bağlanmıştır. Miras, vasiyet, nafaka, zekât, hibe gibi ârızî ve istisnaî yollarla kazanılan mallar da başlangıcı itibariyle emeğe dayalı kazançlardır. Hz. Peygamber bir hadiste, *"Hiç kimse elinin emeğinden daha hayırlı bir şey yemiş değildir"* (Buhârî, "Büyû'", 15; "Enbiyâ", 37) buyurmuş, kendisine en temiz kazancın ne olduğu sorulduğunda da, *"Kişinin kendi elinin emeği, bir de dürüst ticaretin kazancı"* (*Müsned*, IV, 141) cevabını vermiştir. Yine bir defasında Resûlullah, Tebük dönüşünde Sa'd b. Muâz ile karşılaşıp tokalaşmış, ellerinin nasırlaşmış olduğunu görünce bunun sebebini sormuş, o da "Çoluk çocuğumun nafakasını temin için hurma bahçemde çalışıyorum" cevabını verince Hz. Peygamber, Sa'd b. Muâz'ın elini öpmüş ve *"İşte bu eller Allah'ın sevdiği ellerdir"* buyurmuştur. (Serahsî, *Mebsut*, c. 30, s. 245) Bu hadislerde övgüyle sözü edilen çalışmayı, sadece tarlada, bağ ve bahçede bedenen çalışma şeklinde değil, gerek beden gerekse zihin gücüne dayalı olarak sarfedilen her türlü emek ve çalışma şeklinde anlamak gerekir.

Kur'an'da, *"Erkekler için de çalışıp elde ettiklerinden bir pay vardır, kadınlar için de çalışıp elde ettiklerinden bir pay vardır"* (en-Nisâ 4/32) denilerek hem emeğin önemi vurgulanmakta hem de sermayenin kâr payına işaret edilmektedir. Ziraat, zenaat ve bir mesleğin icrası doğrudan emeğe dayalı kazanç yollarıdır. Ticaret, kabzımallık, simsarlık, komisyonculuk,

ortaklık, iş ve kira akdi gibi mal ve menfaat mübâdelesi aracılığı ve devren iktisap usulleri de dolaylı olarak emeğe dayalı kazanç yollarıdır. Her iki yol da kural olarak tasvip edilmiştir ve meşruiyet dairesinde kalındığı sürece değerlidir. İslâm bu konularda helâl ve meşrû olan şekil ve usulleri ayrı ayrı belirtmek yerine, sadece yasak ve gayri meşrû olan usul ve davranışlara işaret ederek iş, ticaret ve kazanç hayatının kendi tabii seyrinde gelişimine fırsat tanımıştır. İş ve ticaret hayatıyla ilgili karşılıklı rızâ ve gönül hoşnutluğunu temel ilke olarak koymuş, akidlere ve verilen söze bağlılığı emretmiş, aldatma, yalan beyanda bulunma, zorlama, karaborsacılık, karşı tarafın sıkıntıda olmasından yararlanma, belirsizlik ve risk sömürüsü yoluyla kazancı yasaklamıştır. Sermayenin riske katılmaksızın emeksiz kazancı demek olan faiz, haksız kazanç temin etmenin başlıca yolları olan hırsızlık, gasp, rüşvet, ölçü ve tartıda hile, kumar haram kılınmış, zina gibi doğrudan haram işleyerek veya içki satımı gibi haramın işlenmesine yardımcı olunarak gelir elde edilmesi yasaklanmış, bu yollardan elde edilen gelir de değersiz ve hukuken korumasız mal kabul edilmiştir. Hatta, yukarıda temas edildiği gibi, şehire dışarıdan mal getiren kimselerin bilgisizliğinden yararlanarak ellerinden malı ucuza alma, elde edilmesi kesin olmayan mahsul ve meyveyi önceden satma, el altında bulunmayan veya teslimi zayıf bir ihtimal olan malı satma, bir başkasının pazarlığı devam ederken fiyat verme, müşteri kızıştırma gibi bir taraf için risk ve aldanma unsuru taşıyan ticaret de, karşılıklı rızâ bulunsa bile, câiz görülmemiştir. Kişinin bireysel ve ahlâkî yetişkinliği, kul hakkını ihlâlden sakınma duyarlılığı, kendine ve yaratanına karşı sorumluluk duygusuna sahip olması da yine müslüman toplumlarda ticarî hayat için sağlam bir zemin oluşturur. Bu tür yasaklama ve kısıtlamalara uyularak elde edilen kazanç, İslâm nazarında, Hz. Peygamber'in Vedâ hutbesinde ifade ettiği gibi, kutsal aylar, kutsal yerler, müslümanların canları ve ırzları kadar dokunulmazdır ve saygıdeğerdir (İbn Mâce, "İkāme", 78).

Başlangıçtaki oluşum itibariyle emeğe dayanmakla birlikte ilgili birey açısından emek unsuru bulunmayan nafaka, miras, zekât ve sadaka, hibe, vasiyet, ödül, ganimet, iktâ, diyet, mehir, muhâlea bedeli ve buluntu mal gibi hukukî işlemlerin ve kazanç usullerinin meşrû kılınışının da yarar ve hikmetleri açık olup, bu hükümlerin teşrî‘ kılınışı, öz olarak, yakınlar arası bağı ve dayanışmayı koruma, toplumda sosyal adaleti sağlama, kişilerin ihtiyacının giderilmesi veya haklarının karşılanması gibi çeşitli amaçlar taşımaktadır.

İslâm dininin iki aslî kaynağı olan Kur'an ve Sünnet'te ticarî hayatla ve kazanç yollarıyla ilgili olarak temas veya işaret edilen yasaklama ve

sınırlamalar, örnek olay ve kavramlar itibariyle belli bir sınırlılık taşısa bile, gözetmek istediği yarar ve ilke, sakındırmak istediği zarar ve haksızlık açısından her devir ve dönemin ticarî hayatını düzenlemeye imkân verir ölçüde geniş ve kapsamlıdır. Böyle olunca müslümanların çalışma ve ticaret hayatında, klasik fıkıh literatüründe kaydedilen olay ve örneklendirmeleri ölçü alıp kendilerini sadece onlarla bağımlı hissetmeleri yerine, dinin insan ilişkileri ve ticarî hayatla ilgili olarak koyduğu açıklık, dürüstlük, güven, doğru sözlülük, sözünde durma, şart ve akidlere bağlı kalma, zayıflık, bilgisizlik ve sıkıntıda olmayı suistimal etmeme gibi genel ilkelerine bağlı kalmaları gerekir. Kanunların, polisin ve hukukî müeyyidelerin nüfuz alanının çok sınırlı olduğu ve ticarî hayatın genelde ikili ilişkiler şeklinde kapalı devrede seyrettiği günümüzde ancak bu ilkelerin korunup gözetilmesi halinde helâl ve meşrû kazanç elde etmek mümkün olur. İslâm bilginleri hem dinî bilgileri hem de hayat tecrübelerinden hareketle, haram lokma ile beslenen vücudun ibadet ve faaliyetlerinin faydasız ve verimsiz, gayri meşrû yollarla oluşturulan sermayenin kazanç ve kârının bereketsiz olacağını, gayri meşrû kazancın kişiye dünyada huzursuz ve mutsuz bir hayat, âhirette de sıkıntılı bir hesaptan öte bir şey getirmeyeceğini ifade ederler.

B) Faiz Yasağı

Faiz yasağı, İslâm'ın temel ilkelerinden biridir. Daha önce de ifade edildiği gibi, İslâm herhangi bir zarar ve mağduriyete yol açmayan insan ilişkilerine, düzgün bir çizgide seyreden hukukî ve ticarî hayata kural olarak müdahale etmemiş, sadece yanlış ve haksız uygulamalar konusunda insanları uyarmış, bu yönde bazı sınırlama ve kısıtlama getirmiştir. Faiz yasağı da böyledir.

Faizin Arapça'daki karşılığı **ribâ** olup sözlükte, "herhangi bir şeydeki artışı ve fazlalığı" ifade eder. Terim olarak ise ribâ, "borç verilen bir parayı belli bir süre sonunda belirli bir fazlalıkla veya herhangi bir borç ilişkisi ile doğan ve süresinde ödenmeyen bir alacak için ek vade tanıyıp vade sonunda bu alacağı fazlalıkla geri almanın, yine bu şekilde alınan fazlalığın" genel adıdır. Bu türden şart ve uygulamaları içeren işlemlere de "faizli işlemler" denir. Türkçe'de daha çok, yine Arapça kökenli "faiz" kelimesi yaygınlık kazanmış olup genelde ribâ ile eşanlamlı olarak kullanılır.

Faiz yasağı İslâm'la başlamış olmayıp uzun bir geçmişi vardır. Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta da faiz yasağı olmakla birlikte, yahudiler Tevrat'ı tahrif ederek faizi kendi aralarında (İsrâiloğulları) yasak sayıp kendilerinden olmayanlara

karşı serbest saymışlardır. Kur'an da yahudilerin bu tutumuna değinmekte, yasaklandığı halde faiz alıp vermelerinin yol açtığı ve açacağı sonuçlardan söz etmektedir (en-Nisâ 4/160-161).

Tarih boyunca gelip geçmiş birçok düşünür, filozof ve devlet adamı da açık bir haksızlığa yol açtığı, sermayeyi belli bir sınıfın elinde topladığı, geniş halk kitlelerinin sömürülmesine sebep olduğu için faize karşı çıkmış, onunla mücadele edip önlemeye çalışmışlardır. Nitekim Eflâtun faizi doğru bulmamakta, Aristo "paranın parayı doğurmayacağını" belirterek faiz yoluyla sağlanan kazancı, tabii olmayan kazanç diye nitelendirmektedir.

Luka İncili'nde de faiz yasağından söz edilmiş olup hıristiyan dünyasında faiz yasağı uzun bir süre devam etmiştir. Ancak Batı'nın iktisadî gelişiminin doğurduğu ihtiyaçları karşılayacak yeni müesseseler ortaya konamadığı ve kilisenin elinde de hatırı sayılır bir sermaye oluştuğu için faiz yasağı giderek hoşgörülmeye ve aşılmaya başlanmış, Fransız İhtilâli'nden sonra iyice yaygınlaşıp Batı ekonomisinin temel unsuru haline gelmiştir. Ayrıca, sermayeyi ellerinde bulunduranların, hiçbir çaba göstermeksizin ve riske girmeksizin bu sermaye aracılığıyla gelir elde etmek istemeleri, öte yandan ticaret erbabının ve çalışan fakir kesimin de devamlı sermayeye ihtiyaç duyması sebebiyle faiz her dönem ve devir toplumunda az veya çok bulunagelmiş, yol açtığı zararlar bilindiği halde yaşamış ve yaygınlık kazanmıştır.

İslâm'ın ortaya çıktığı VII. yüzyıl Arap toplumunda da faiz bütün çeşitleriyle biliniyor ve uygulanıyordu. Bu yüzden sermaye belli kesimin elinde yoğunlaşmış, gittikçe katlanan faiz borcunu ödeyemeyen kimseler veya bunların çocukları köle olarak satılmaya başlanmış, sonuç itibariyle az bir kesim büyük çıkar sağlamasına karşı geniş halk kesimi perişan olmuştu.

Kur'an bu yaygın âdeti aşamalı bir akış içerisinde, gerekli önlemleri alarak ve bu uygulamanın yerini tutacak kurumları da göstererek yasaklamış, Hz. Peygamber de devrinde bilinen ve yapılan faizli ticarî işlemlerin faizden arındırılmasına kılavuzluk etmiş, bu konudaki emir ve yasaklarıyla, belli ölçü ve ilkeleri çıkarmaya elverişli bir uygulamayı başlatmıştır.

a) Kur'an'da Faiz Yasağı

Kur'an'da faiz (ribâ) yasağına değişik üslûp ve anlatım tarzlarıyla birden çok yerde temas edilir. Fakat hiçbirinde ribânın tanımı yapılmaz, ayırıcı özellikleri ve kapsamı belirtilmez. Ancak Kur'an'da geçen "ribâ"nın anlamı, o dönem Araplar'ının bu kelimeye yüklediği mânadan farklı değildir.

Kur'an'da ribâ meselesi dört yerde ele alınmış ve ribâ yasağı içki yasağında olduğu gibi aşamalı yöntem izlenerek dört aşamada ortaya konmuştur.

Bu konuda ilk âyet Mekke döneminde, yani müslüman toplumun inanç ve ahlâk temellerinin kuruluşu sağlamlaştırıldığı dönemde nâzil olmuştur. Mekkî Rum sûresinin 39. âyetinde şöyle buyurulmuştur: *"İnsanların mallarında artış olsun diye verdiğiniz faiz Allah katında artmaz. Fakat Allah'ın rızâsını isteyerek verdiğiniz zekâta gelince, işte onu verenler (sevaplarını ve mallarını) kat kat arttıranlardır"*. Bu âyet faizi açıkça yasaklamamakla birlikte Allah katında çirkin görüldüğüne ve bereketsizliğine değinerek onu dolaylı olarak reddetmekte, müminlere bu yönde uyarıda bulunmaktadır.

Medine döneminde nâzil olan Nisâ sûresinin 160-161. âyetleri ile Allah, yahudilere faizin haram kılındığını, fakat onların bunu helâl sayıp alıp-vermeye devam ettiğini, bu yüzden de birçok ceza ve azaba uğradıklarını ve uğrayacaklarını haber vererek yine dolaylı olarak faiz yasağına temas etmiş ve bu konuda müslümanları yönlendirmiştir.

Üçüncü aşamada ise, *"Ey iman edenler, kat kat faiz yemeyin. Allah'tan korkun ki kurtuluşa eresiniz"* (Âl-i İmrân 3/130) buyurularak faiz açıkça yasaklanmıştır. Tabii ki Kur'an'ın bu üslûbu, ilk planda Mekke'de yaygın olan bileşik faizli borç işlemlerini kapsıyor gözüküyorsa da âyetteki "kat kat" kaydı, tek dereceli faizin helâl olduğu anlamında olmayıp o günkü olguyu açıklamak için gelmiştir.

Dördüncü aşamaya gelince, artık faiz bir önceki kaydı da taşımaksızın şiddetli bir üslûpla yasaklanmış, faizi bırakanlara bazı imkânlar gösterilirken faizde ısrar edenlere acı sonuçlar bildirilmiştir. Bu konuya ayrılmış bulunan Bakara sûresinin 275-279. âyetlerinde şöyle buyurulur: *"Faiz yiyen kimseler (kabirlerinden) tıpkı şeytan çarpmış kimseler gibi çarpılmış olarak kalkarlar. Onların bu hali, alışveriş de (ticaret) faiz gibidir demelerindendir. Oysa ki Allah ticareti helâl, faizi haram kılmıştır. Bundan sonra kime rabbinden bir öğüt gelir de faizden vazgeçerse geçmişte olan kendisinindir ve işi Allah'a kalmıştır. Kim tekrar faize dönerse, işte onlar cehennemliktir, orada devamlı kalırlar. Allah faizi mahveder, sadakaları çoğaltır. Allah hiçbir günahkâr kâfiri sevmez... Ey iman edenler, Allah'tan korkun, eğer gerçekten inanıyorsanız, faiz olarak artakalan (ana paranın üzerindeki) miktarı almayın. Şayet bunu yapmazsanız (faize devam ederseniz), Allah ve Resulü ile savaşa girdiğinizi bilin. Tövbe ederseniz ana sermayeniz sizindir. Ne haksızlık edersiniz, ne de haksızlığa uğratılırsınız"*.

Bu âyette Allah Teâlâ, faiz ile alışverişin farklı olduğunu vurgulayıp, faiz alıp vermenin dünyadaki ve âhiretteki kötü sonuçlarına işaret etmiş, bu arada, ana paradan fazla kısmın da faiz olacağını belirtmiştir. Kur'an'ın bu üslûbu, faiz yasağı konusunda açık ve kati bir delâlettir. Öte yandan bu âyetlerde geçen "ribâ" kelimesi, kapalı bir kelime olmayıp vahyin ilk muhatabı olan Araplar arasında bilenen ve uygulanan yaygın faiz şeklini ifade eder. O da, vadeye karşılık alacakta artış yapma uygulamasıdır.

b) Sünnette Faiz Yasağı

Hz. Peygamber'in sünneti, Kur'an'ın koyduğu "faiz yasağı" ilkesini açıklamış, uygulamasını göstermiş, ayrıca Kur'an'da işaret edilmeyen bazı işlemleri de faiz olarak nitelendirip yasaklamıştır.

Meselâ, Hz. Peygamber Vedâ haccında şöyle buyurmuştur. *"Dikkat edin. Câhiliye döneminin faizlerinin hepsi de kaldırılmıştır. Ana paralarınız sizindir. Bu suretle ne haksızlığa uğratılmış, ne de haksızlık yapmış olursunuz..."* (Ebû Dâvûd, "Büyû'", 5). Bir başka hadiste de, *"Faiz ancak veresiyededir"* (Buhârî, "Büyû'", 79; Müslim, "Müsâkāt", 101-103) buyururken Câhiliye döneminde yaygın olan "vade karşılığı alacağı artırma" âdetine işaret etmiştir.

Buna ilâve olarak Hz. Peygamber, kendi döneminde uygulanan işlemleri ve alım satım türlerini de, ya faize yol açacağı, ya da faiz olduğu için yasaklamıştır. Meselâ, "eşyâ-yı sitte" veya "emvâl-i ribeviyye" hadisi diye meşhur bir hadiste şöyle buyurmuşlardır: *"Altına mukabil altını, gümüşe mukabil gümüşü, buğdayla buğdayı, arpa ile arpayı, hurma ile hurmayı, tuza mukabil tuzu satmayınız. Ancak eşit miktarlarda ve peşin olursa o müstesna. Her kim artırır veya fazla alırsa faiz alıp vermiş olur. Bunda alan ile veren arasında fark yoktur."* Hadisin başka yoldan gelen rivayetlerinin son kısmında *"Cinsler değişirse peşin olmak şartıyla nasıl satarsanız satınız. Peşin olmak kaydıyla altını gümüşle, gümüşü altınla, buğdayı hurmayla, arpayı hurmayla satabilirsiniz..."* (Buhârî, "Büyû'", 77-81; Müslim, "Müsâkāt", 79-85) ilâveleri vardır.

Bu konuda birçok hadis rivayet edilmiş olup bunlarda Hz. Peygamber özetle, altın ve gümüşün, hurma, buğday, arpa ve tuzun (ve aşağıda görüleceği üzere bu özellikteki gıda maddelerinin) aynı cins karşılıkla vadeli veya fazla karşılıklı değişimini yasaklamış, cinslerin değişmesi halinde, peşin olması kaydıyla mübâdeleye izin vermiş, altın veya gümüş ile para olmayan değişiminde ise peşin ve eşit olma şartlarını aramamıştır. Aynı şekilde kuru

hurma ile yaş hurmanın, iyi cins hurma ile kötü cins hurmanın fazlalıkla değişimi, gümüşün vadeli olarak altın karşılığı satımı yasaklanmış, altının altınla, gümüşün gümüşle değişimine ancak peşin ve tartılarının eşit olması halinde izin verilmiştir. Hatta Resûlullah, üzerinde altın bulunan bir gerdanlığın bile altının ayrıldıktan sonra satılmasını istemiş (Müslim, "Müsâkāt", 89-90), iki ölçek kötü cins hurmayı verip bir ölçek iyi cins hurma alan sahâbîye böyle bir işlemin faiz olduğunu belirterek, *"Sakın böyle yapma! İyi cins hurma almak istediğin zaman önce kalitesi düşük hurmayı parayla sat, sonra eline geçen para ile iyi cins hurma satın al"* (Müslim, "Müsâkāt", 96) buyurmuştur.

Hz. Peygamber aynı cins iki şeyin biri diğerinden fazla olarak değişimini, hatta dalındaki yaş hurma ile kuru hurmanın tahminen değişimini de (bey'u'l-müzâbene) yasaklamıştır. Ancak Medine'de bahçe sahiplerinin bu yöndeki ihtiyaçlarını ve isteklerini göz önüne alarak Resûl-i Ekrem bahçe sahipleri için dalındaki yaş hurmayı, tahmin suretiyle aynı miktarda kuru hurma ile değişime (bey'u'l-arâyâ, bey'u'l-ariyye) izin vermiştir. Halbuki ağaçtaki hurmanın fazla olması ihtimali göz önüne alınırsa bu fazlalık faiz olur. Fakat Hz. Peygamber belli bir ihtiyaca binaen genel kuraldan bir istisna olarak buna izin vermiştir. Ariyye satışına 5 veskten (yaklaşık 900-1000 kg.) aşağısı için izin verdiği rivayetleri de göz önüne alınınca Resulullah'ın bahçe sahiplerinin veya elinde kuru hurma bulunup taze hurma yemek isteyenlerin bu yöndeki ihtiyacını ve isteğini mâkul karşıladığı, böyle küçük çaptaki bir değişimin faize, sömürü ve aldatmaya yol açmayacağı için izin verdiği söylenebilir. Bu izinden hareketle yaş üzüm ile kuru üzümün değişimini câiz gören mezhepler de vardır.

Buğday, hurma, arpa vb.nin fazlalıkla değişimi yasağı ve dalında henüz olgunlaşmamış meyvenin satışı yasağı ile ilgili hadisler birlikte ele alınınca, buradaki asıl amacın bahçe sahiplerinin ve üreticilerin korunması, paraya olan ihtiyaçlarının istismar edilerek kandırılmalarının önlenmesi olduğu sonucuna varılabilir.

Görüldüğü üzere Kur'an, kesin bir ifade ile **Câhiliye faizi**, **borç faizi** (ribe'd-deyn) veya **ribe'n-nesîe** denilen, "vade karşılığında alacağın miktarının artırılması" şeklindeki faizi yasaklamış, sünnet de bu yasağı teyit etmiştir. Buna ilâve olarak sünnet, Araplar arasında cârî olup pek faiz olarak görülmeyen bazı ticarî işlemleri ve mübâdele şekillerini de yasaklamıştır. Bu o günkü Arap toplumu için de yeni bir durum olup daha sonra İslâmî literatürde bu **ribe'l-fadl** veya **alışveriş faizi** adıyla anılır olmuştur. Birinci nevi

faizin, yani vade sebebiyle tahakkuk ettirilen fazlalığın haramlığında hiçbir tartışma ve tereddüt bulunmamaktadır. Buna karşılık paranın ve gıda maddelerinin peşin olarak fakat fazlalıkla değişiminin (ribe'l-fadl) yasaklanmış olmasının gerekçesi ve illeti üzerinde farklı görüşler bulunduğundan, bu yasağın ölçüsü, sınırı ve hangi cins ve nevi malları kapsadığı hususu tartışmalıdır.

c) Faiz Yasağının Amacı

Faiz yasağı, İslâm iktisadının hem ana öğelerinden birisi, hem de mâkul bir gereğidir. İslâm servetin âtıl bırakılmamasını, üretim ve yatırım dışında tutulmamasını isteyerek faiz ortamının doğuşunu engelleyici bazı tedbirler almıştır. İslâm'da temel üretim faktörü olarak "emek" kabul edilip, sermayenin risk ve zarara katlanmadan tek başına kazanç aracı olması önlenmiştir. Çünkü bu, sermaye ve servetin giderek belli bir zümrenin elinde toplanmasına, neticede insanların sınıflaşmasına, büyük bir kesimin mağduriyetine sebep olacaktır. İslâm'ın yerleştirmeye çalıştığı ahlâkî anlayış, yardımlaşma ve sosyal dayanışma ilkesi, zekât ve infak emri, emek ve sermayenin birlikte üretime ve yatırıma yönelmesi, kâr ve zararı birlikte göğüslemesi prensibi ve benzeri düzenlemeler, bir bütünün birbirini tamamlayan parçalarıdır. İslâm, nimetleri ve külfetleri topluma dengeli biçimde yaymayı ilke edinmiştir. Ağır diyet borcu altındaki suçluya hazine veya akrabalarının hatta mensubu bulunduğu meslek kesiminin yardımını sağlarken, savaş ganimetini, sermayenin belli ellerde dolaşmasını önleme gerekçesiyle, geniş bir kesime yaymıştır. İslâm miras hukukunda mirasçı zümrenin genişliği de bu anlayışın sonucudur.

Halbuki maddeci Batı toplumunda ise, sermayenin belli ellerde toplanması istenmekte, bu amaçla sermayenin belli merkezlerden daha organizeli şekilde üretim ve yatırıma aktarılması, buna karşılık geniş bir çalışan zümre oluşması sağlanmaya çalışılmaktadır. Buna göre faiz Batı'nın iktisadî hayatının ve anlayışının en vazgeçilmez unsurlarından birini oluşturmaktadır. Batı tipi hayat ve düşünce tarzına hızla adapte olan müslüman toplumlarda da faizin iktisadî hayatın temel unsuru ve sermayenin en tabii hakkı olarak görülmeye başlanması bu sebepledir.

Kur'an faiz ile zekât ve infakın karşılaştırmasını yaparak zekât ve infakın değerli ve kalıcı, faizin ise değersiz ve bereketsiz olduğunu bildirmektedir (el-Bakara 2/276; er-Rûm 30/39). Gerçekten de zekât ve infak sosyal adaleti ve refahı arttırıcı olduğundan değerli ve bereketlidir. Faiz ise gelir akışını

belli ellerde toplayıp sosyal refahı önleyeceğinden, dolayısıyla geniş bir kesimin tüketim eğilimini ve imkânını azaltacağından, bazan sosyal patlamalara sebep olduğundan neticede bereketsiz bir yoldur. Öte yandan, zekât ve infakın Allah katında ecir ve mükâfat ile, faizin de ceza ve günah ile karşılanması bir müslüman için kuşkusuz daha da önemli bir farklılıktır.

Kur'an'ın, faizle ticaret arasındaki ilişkiye değinerek ticaretin helâl, faizin haram olduğunu bildirmesi de dikkat çekicidir. Çünkü ticaret üretken olup toplumda emeğe ve sermayeye dengeli bir pay verir, paranın akışını hızlandırır, belli istihdam imkânları ortaya çıkarır. Faiz ise üretken değil tek taraflı çıkar sağlayan bir sömürüdür. Eşit ve iki taraflı risk taşıyan ticaret ile eşitsiz ve tek taraflı risk taşıyan faiz arasında önemli bir mahiyet farkı vardır. Faizle ticaretin aynı olmadığını vurgulayan bir üslûp kullanırken, Kur'an'ın bu noktaya dikkat çekmeyi amaçladığı söylenebilir.

Hadislerde geçen "ribe'l-fadl" yani eşitsizliğe dayanan faizli alışveriş ve mübâdele yasağı da birtakım hikmet ve gayelere dayalıdır. Öncelikle belirtilmelidir ki, dört mezhep imamı da dahil olmak üzere İslâm hukukçularının büyük çoğunluğu hadiste sayılan maddelerin sınırlama için değil belirli illetlere dayalı örnekleme için anıldığı kanaatindedir. Aynı cinsten olan fakat kalite ve miktar farklılığı olan malların mübâdelesi yerine birincinin satılması, ikincinin de para ile satın alınması, yani devreye paranın ve pazarın girmesi istenmiştir. Bu da bir yönüyle, toplumda iktisadî ve hayatî önemi haiz maddelerin piyasada dolaşıp her kesimin ve ihtiyaç sahiplerinin yararlanmasına imkân verilmesi amacıyla açıklanabilir. Belirtilen yönüyle ribe'l-fadl yasağı, esasen toplumda ticaretin hacmini genişletmeyi amaçlayan bir tedbir görünümündedir. Öte yandan bu yasakla dar durumda kalan üreticinin sömürülmesi, kandırılması da önlenmek istenmiştir. Böyle bir ihtimalin en aza indiği özel durumlarda ise yasak kaldırılmıştır.

Görüldüğü üzere Kur'an ve Sünnet'te ribânın (faiz) tanımı yapılmamakta, bazı örnekler üzerinde durulmaktadır. İslâm hukuk ve iktisadında faiz ise "malın mal ile değişimi mahiyetindeki bir akidde karşılığı bulunmayan bir fazlalık" olarak tanımlanır.

Ancak, faiz denilen bu fazlalığın neye karşılık ödendiği öteden beri Batılı iktisatçılar arasında da tartışma konusudur. Bir kısmı faizi, parayı ödünç alanın paradan sağlayacağı kâr için ödünç verene, onun fedakârlığına karşı ödediği bir tazminat olarak değerlendirir. Halbuki piyasa şartlarına göre değişkenlik taşıyan, oranı/miktarı ve meydana gelip gelmeyeceği belirsiz olan, hatta negatif yönde (zarar şeklinde) gerçekleşme ihtimaline açık olan

kâr ile, sabit bir oran/miktar olan faiz arasında bağ kurulması doyurucu bir izah sayılamaz. Piyasadaki kâr haddinin azalmaya başladığı dönemlerde de yine sabit olarak ödenecek olan faiz, ticarî faaliyetlere, yatırım ve sanayiye büyük bir yük teşkil edecektir. Nitekim günümüzde yüksek kredi faizleri ticaretteki kâr haddini çıkabileceği en yüksek sınıra çıkmaya zorlamakta, bundan da geniş tüketici ve halk kesimi zarar görmektedir. Kredi kullanan yeterli ve beklediği kârı yapamadığında işyerini, fabrikasını kapatıp satmak ve faizi ödemek zorunda kalmaktadır. Öte yandan faizli krediyle çalışan iktisadî organizasyonlar, diğerleriyle rekabet etmekte zorlanmakta, hatta çoğu defa bu hiç mümkün olmamaktadır. Bundan özellikle yatırımını kısa sürede kâra geçiremeyen işletmeler zarar görmekte, dolayısıyla bu sistem kısa vadeli yüksek kârlı alanlarda yatırımı hızlandırıp küçük işletmeleri ve esnafı mağdur etmektedir. Günümüzde bu sebeple kapanan iş yerleri, satılan fabrika, iflâs eden büyük işletme ve şirketlerin sayısı az değildir.

Bazı Batılı iktisatçılar ise faizi, fedakârlık ve teşebbüse bizzat girmekten geri durmanın (imsak) karşılığı olarak izah etmeyi yetersiz bulurlar ve onu "bekleme"nin karşılığı olarak görürler. Bunlara göre, tasarruf eden bugünkü tüketimini gelecek bir zamana ertelemiştir. Faiz bunu özendirmekte ve teşvik etmektedir. Ne var ki, bu beklemenin maliyetini tesbit edici bir ölçü koyma imkânı yoktur.

Günümüzde ferdî tasarruflardan ziyade kolektif tasarruflar söz konusu olduğundan, iktisatçılar faizi tasarruf ile yatırım arasındaki dengeyi sağlayan bir unsur olarak telakki eder, tasarrufa ödenen bir prim olarak değerlendirirler.

Aslında sabit bir oran ve miktar olan faiz, sermayenin verimliliğine sınır koymakta, onu çoğu zaman kısa vadeli yatırımlara yönlendirmekte, emeğin üretimden yeterli payı almasını önlemektedir. Bunun için İslâm, sermayenin üretim ve kârdan sabit bir pay alarak bütün risk ve sorumluluğu emeğe yüklemesine karşı çıkmış, sermayenin payını değişken bir oran/miktar üzerine oturtarak emek-sermaye arasında mâkul bir denge kurmuştur.

d) Faiz Yasağının İlleti

İslâm dininin koymuş olduğu emirler, yasaklar ve prensipler, her şeyden önce müslümanlar için bir imtihan vesilesi olup müslümanlar İslâm'ın hükümlerine sadakatle bağlı kaldıkları, onları koruyup yaşattıkları ölçüde iyi müslüman olabilirler. Bununla birlikte dinin emir ve yasakları, pek çok âyet ve hadiste hatırlatıldığı üzere belli aklî gerekçelere, mâkul izah ve ölçülere de sahiptir. Bu sebeple, İslâm hukukçuları hem şâriin faiz yasağını daha iyi

anlamak, hem de faiz yasağının mahiyet ve kapsamı konusunda objektif kriterler belirleyebilmek için bu yasağın illetinin ne olduğu konusu üzerinde geniş biçimde durmuşlardır.

İllet, kısaca, varlığı hükmün varlığını, yokluğu hükmün de yokluğunu gerektiren özelliktir. Aynı anlayışın bir uzantısı olarak, benzer durumlarda aynı hükmün uygulanması (kıyas işlemi) için dayanak teşkil eden özellik de illet diye anılır. Hanefî ve Hanbelîler'e göre ribâ yasağının illeti, mübâdele edilecek mallar arasında cins ve ölçü-tartı birliğinin bulunmasıdır. Şâfiîler'e göre illet, gıda maddesi ve para olma, Mâlikîler'e göre ise saklanıp depolanabilen gıda maddesi ve para olma özelliğidir.

Böyle olunca, Hanefîler'e ve Hanbelîler'e göre, mübâdele edilecek iki malın hem cinsleri, hem de ölçü-tartı sınıfları aynı ise, peşin olarak ve eşit miktarlarda mübâdele edilmelidir. Aksi takdirde faiz gerçekleşmiş olur. Burada aslolan miktar bakımından eşitlik olup nitelik yönünden farklılık dikkate alınmaz. Meselâ on ölçek buğdayın on iki ölçek buğdayla peşin olarak da olsa değişimi kaliteleri farklı bile olsa faiz sayılır. Araya vade girerse, cins birliği veya ölçü-tartı birliğinden birinin bulunması faizin gerçekleşmesi için yeterlidir. Meselâ, aynı cins oldukları için altın ile altının veya buğday ile buğdayın eşit miktarda bile olsa veresiye değişimi câiz olmadığı gibi aynı gruba dahil buğday ile arpa veya altın ile gümüş, yahut demir ile bakır da veresiye mübâdele edilmez. Buna karşılık buğdayın veresiye olarak altın, gümüş, demir karşılığı değişimi câizdir.

Şâfiîler'e göre, mübâdele edilen malların her ikisi de yiyecek veya para (semen) ise, veresiye olma halinde faiz gerçekleşir. İki ayrı sınıftan malın veresiye mübâdelesi ise câizdir. Meselâ, hurma ile arpanın veresiye mübâdelesi câiz görülmezken, buğdayın demir karşılığı mübâdelesi câiz görülür.

Altın ve gümüşün peşin mübâdelesi câiz iken veresiye olunca câiz görülmemesi, aradaki değer farkının vadeden ileri gelmiş ve böylece faiz amacına hizmet etmiş olması ihtimaline dayanmaktadır.

Burada belirtilmelidir ki, hadiste faiz yasağı için model ve maddî vâkıa olarak ele alınan maddelerden çok, bu yasağın konmasındaki amacın iyi belirlenip bu amacın bütün ticarî ilişkilerde korunması daha önemlidir. Bu itibarla faiz yasağını hadiste zikredilen mal ve mübâdele şekillerine hasretmek, faizi çok dar kalıplara oturtup faize vesile olabilecek birçok yolu açık bırakmak olacaktır. Özellikle Zâhiriyye mezhebinin bu konudaki lafızcı yaklaşımı bir yana bırakılırsa İslâm bilginlerinin büyük çoğunluğunun, ribâ

yasağının illeti üzerinde yoğun biçimde fikir üretme ihtiyacını duymaları bu düşünceyi desteklemektedir.

e) Faiz-Kâr İlişkisi

Faizin de bir nevi ticaret kârı olduğu öteden beri ileri sürülmekte olup Kur'an buna açık ve veciz bir üslûpla cevap vermiştir (bk. el-Bakara 2/276). Ticarette elde edilen kâr, belli bir emeğin, çalışma ve teşebbüsün karşılığı iken faiz sadece vadenin karşılığıdır. Ticarette satan ile alanın menfaatleri arasında denge varken, faizli işlemlerde karşılıklı menfaatten ziyade bir tarafın sıkışmasından kaynaklanan tek taraflı istifade ve sömürü vardır. Ticarette kâr bir defa alınır ve biter, faiz ise devamlı katlanarak büyür. Ticarette zarar ve risk daima mevcutken faizde sermaye sahibi hiçbir risk yüklenmeyip bütün riski emek sahibinin omuzlarında bırakmaktadır. Ticaret üretken ve verimli, faiz ise âtıl bir kazanç yoludur. Bu yüzden de Kur'an'da, Allah'ın ticareti helâl, faizi ise haram kıldığı belirtilmiştir (el-Bakara 2/276).

f) Faiz Konusunda İslâm Bilginlerinin Tavrı

Kur'an'da ve Sünnet'te faiz (ribâ) açıkça yasaklanmış olup bu konuda bütün İslâm bilginleri fikir birliği içindedir. Ancak fıkıh bilginleri faizin kapsamı ve faizli işlemlerin hukukî sonuçları konusunda farklı tavır ve görüşler ortaya koymuşlardır.

Bir grup bilgine göre; faizin her türü haram olduğu gibi, faiz şüphesi taşıyan veya faize yol açabilen her türlü ticarî işlemler de yasaktır. Bu konuda bir ayırım ve derecelendirme yapmamak gerekir. Gerek âyetler ve gerek hadislerin şiddetli bir üslûpla faizi yasaklaması böyle anlaşılmalıdır. Ancak ölüm tehlikesi gibi zaruret hallerinde diğer haramlar gibi faizi alıp vermek de mubah olabilir.

Diğer bir grup bilgin, faiz konusunda bir ayırım ve derecelendirmeye giderler. Bunlara göre asıl haram olan, vadeden kaynaklanan faiz yani "ribe'n-nesîe"dir. Peşin mübâdelelerdeki fazlalığın (ribe'l-fadl) faiz sayılması ise "faize yol açma" tehlikesi sebebiyledir. Elbette ki bir şeyin bizzat haram olması ile dolayısıyla haram olması arasında fark vardır. Bundan dolayı da vadeden doğan faiz ancak zaruret halinde câiz olabilirken, fazlalık faizi (ribe'l-fadl) ihtiyaç halinde de mubah olabilir.

Özellikle son devir Mısır bilginlerinden bir kısmı ise, Kur'an'da yasaklanan faizin Câhiliye dönemi faizi olduğunu, yani "alacağın vadesi gelip de ödenmediğinde vadesini uzatıp miktarı arttırma" şeklindeki katlı veresiye

faizi olduğunu, ilgili âyetteki ed‘âf-ı mudâafe kaydının da (Âl-i İmrân 3/130) bunu ifade için sevkedildiğini ileri sürüp malı baştan veresiye verirken veya parayı ödünç verirken belirlenen bir fazlalığı bu yasaklanan faizin kapsamında görmezler. Bir grup İslâm âlimi, kredi faizlerini emek-sermaye ortaklığının değişik bir nevi olarak değerlendirmekte, bir başka grup ise günümüz toplumlarında şartların değiştiğinden, faizli kredi kullanımında zaruret ve kamu yararı bulunduğundan söz etmektedir. Bu arada, tüketim kredisinden alınan faizi haram görüp üretim ve yatırım kredisinden alınan faizi haram saymayanlar, devletle vatandaşı arasında faizin cereyan etmeyeceğini söyleyenler toplumsal kalkınma ve sosyal adalet noktasından, düşman ülkesinde faizli işlemleri câiz görenler de müslümanın bundan kârlı çıkacağı noktasından hareket ederler.

Ancak faiz yasağı konusunda klasik doktrinde hâkim çizginin bir hayli dışında kalan bu yaklaşımları, İslâm’ın aslî iki kaynağı olan Kur’an ve Sünnet’in yeni yorumundan çok içinde yaşanılan Batılı iktisadî hayatın ve şartların etkisi altında gündeme gelen ve İslâm toplumunda köklü yatırımlar için kredi kaynakları üretmeyi, sosyal devlet olgusunu geliştirmeyi hedefleyen arayışlar olarak nitelendirmek daha doğru olur. Dinî hükümlerde Kur’an ile Sünnet’in arasını ayırmak yanlış olup Sünnet’i, Kur’an’ın açıklayıcısı ve uygulanmasının göstericisi kabul etmek gerekir. İslâm sistem olarak faizi reddedip onun yerini alacak başka kurumlar ikame etmeye önem vermiştir. Bu itibarla, böyle kapsamlı bir faiz yasağını, yatırım ve üretim kredileri, konut kredisi, devlet bankası kredisi gibi bazı münferit olay ve örnekler üzerine uygulayıp, taraflara bir zararının olmadığını, aksine iki tarafa da yarar sağladığını, öyleyse helâl olması gerektiğini genel bir ilke olarak ileri sürmek de isabetli bir yol değildir. İslâm emir ve yasaklarında genel ve toplumsal yarar ve zararı dikkate alır, yoksa şahısların özel yarar ve zararı ölçü alınmaz.

Faiz alıp vermek için İslâm’ın, “Zaruretler haramları mubah kılar” ilkesini işletmek de çok sakıncalı bir yoldur. Önce, zaruretin sübjektif değil objektif ölçüleri vardır. İkinci olarak, hukukta kurallar istisnaî durumlara göre değil normal ve olağan durumlara ve yapıya göre konur. O halde istisnaî durumun genelleştirilmesi, ona göre verilen istisnaî hükümleri de kural haline getirme yanlışlığına yol açacaktır.

g) Faizde Hile

İslâm’ın faiz konusundaki çok sıkı ve açık yasağına rağmen öteden beri müslüman toplumlarda faize ulaşma için hileli yolların keşfedildiği de bilinen

bir gerçektir. Meselâ ilk müctehidler devrinden itibaren “bey‘u’l-îne” denilen alışveriş şekli toplumda belli bir yaşama şansı bulmuştur. Bu nevi alışverişte bir kimse vadeli aldığı bir malı daha düşük para ile peşin olarak satmakta, böylece fazla ödemeli de olsa vade ile para bulmuş olmaktadır.

Yine Osmanlı toplumunun özellikle sonraki dönemlerinde görülmeye başlanan **muâmele-i şer‘iyye** de, faizle borç para sağlama yolunda zorlanmış hileli bir yoldur. Bu işlem de şöyle yapılır: Bir kimse başka bir kimseden belli bir meblağı borç olarak alır, sonra onun yanında bulunan bir malı faiz olarak ödenecek miktarda bir bedelle ve aynı vade ile satın alır, sonra bu malı geri hibe ve iade eder. Bu amaçla yapılan işlemin başka şekilleri de vardır.

İslâm dininde niyete, kişinin yaratanına, kendine ve toplumuna karşı dürüst olmasına son derece önem verildiği, din de kolaylık ilkesi üzerine kurulduğu halde müslüman toplumlarda bu tür hileli yolların gündeme gelmiş olması insanî zaaflardan kaynaklanabildiği gibi ilk dönemlerden devralınan kural ve ölçülerin değişen toplumsal hayata ve şartlara cevap veremez oluşuyla da bağlantılıdır. Nitekim, faiz konusunda klasik doktrinde yer alan kuralların, faizden kaçınmada gösterilmesi gereken titizliği vurgulayabilmek için yapılan örneklendirmelerin, değişen iktisadî şart ve ihtiyaçlara tam mutabık olmayışı ve kredi temini için alternatif kurum ve usullerin de geliştirilmemiş olması Osmanlı döneminde devlet kontrolünde bir muâmele-i şer‘iyye uygulamasının temel âmilini teşkil etmiştir.

h) Enflasyon-Faiz İlişkisi

Enflasyonun akidlere ve borç ilişkilerine etkisi aşağıda ayrıca ele alınacaktır. Faizin enflasyonla ilişkisine gelince; paranın satın alma gücünün yani gerçek değerinin hızlı bir düşüş kaydettiği, enflasyonun çok yüksek oranlarda seyrettiği toplumlarda faiz, bu sınıra kadar paranın enflasyon karşısındaki eriyişini durdurucu bir çözüm olarak görülmekte, dolayısıyla bilhassa dar ve orta gelirlinin faize yönelmesinin önemli bir sebebini de bu oluşturmaktadır. Burada şu sorulabilir: Enflasyon oranını aşmayan bir faiz oranı gerçek faiz sayılır mı? Vade farkı ile banka faiz oranları arasında sıkı bir ilişkinin olduğu, enflasyonun bir sebebinin de faiz olduğu, faizin gerçek kâr yönü kadar başlangıçtaki niyet yönünün de olduğu göz önünde bulundurulursa, bu soruya açık bir cevap vermek bir hayli güçleşmektedir. Fakat her hâlükârda, başlangıçta belirli bir miktar veya oran üzerinden garanti edilen bir fazlalığın faiz dışında mütalaa edilmesi de mümkün değildir.

Ancak İslâm'da zarar vermek ve zarara zararla karşılık vermek yasak olduğundan, enflasyonun yüksek olduğu ortamlarda ödünç verilen paranın gerçek değerini koruyucu önlemler almakta (meselâ altın gibi gücünü koruyabilen bir mübâdele aracını esas almakta veya önceden bir fazla ödemeyi şart koşmaksızın ödeme zamanında enflasyon sebebiyle hâsıl olan zararın bu nisbette telâfi edilmesinde) sakınca yoktur.

ı) Vade Farkı-Faiz İlişkisi

Vadeli satışın câiz olup olmadığı konusu aşağıda ele alınacaktır. Vadeli satışta vade karşılığı alınan fazlalığın faizle ilişkisi öteden beri İslâm hukukçularını meşgul etmiş bir konudur. Ancak klasik fıkıh kültüründeki faiz anlayışına göre ifade etmek gerekirse, faiz paranın vade sebebiyle para kazanması, vadeli satış ise malın vade sebebiyle peşin değerine göre fazla paraya satılması olduğundan faizle vade farkı arasında fark bulunduğu ve vade farkının faiz olmadığı görüşü hâkim olmuştur. Diğer bir anlatımla, fakihlerin faiz tanımı esas alınıp şeklî ve objektif olarak bir değerlendirme yapıldığında, vadeli satışlarda satım sırasında belirlenen ve satım bedeline dahil olan vade farkının faiz olarak nitelendirilmemesi gerekir. Hanefîler de dahil fakihlerin çoğunluğunun görüşü bu istikamettedir. Akidlerde dış görünüş ve objektif ölçütler kullanıldığında çoğunluğun görüşü doğrudur ve kişiler kendi niyetleriyle baş başa olup bunun sorumluluğunu Allah'a karşı taşırlar.

Aralarında bazı Mâlikîler'in de bulunduğu azınlığı teşkil eden fakihler ise akidlerde niyet, saik ve öze önem verip vadeli satışı, malın peşin değerinin vadeli olarak daha yüksek bir değerle satımı mahiyetinde görür, bu sebeple de vade farkını da bir tür faiz sayar. Bu son görüşte vadeli satışta aradan mal kaldırılıp para ile para mukayese edilmekte, tarafların zihninde de bu dönüşümün bulunduğu var sayılmaktadır.

Günümüz ticarî hayatında vade farkının alınmasının sebebi ve hesaplanma yöntemi dikkatlice izlendiğinde, bunun klasik doktrinde tanımlandığı şekliyle, faiz şüphesinden uzak olduğunu söylemek bir hayli zorlaşmaktadır. Vade sebebiyle yapılan fazla ödemenin bir kısmının satış bedelini enflasyonun olumsuz etkisine karşı korumayı amaçlayan bir tedbir, bir kısmının ise beklemenin, ödenmeme riskinin ve mahrum kalınan peşin kârın karşılığı mahiyetinde olduğu, bu sebeple de câiz olacağı iddiası belli ölçüde doğrudur. Ancak günümüzde bankaların kredilere uyguladığı aylık faiz oranları ile piyasadaki aylık vade farkı oranlarının daima paralel seyrettiği de gözden

uzak tutulmamalıdır. Kâr payı dağıtan finans kurumlarının –ortak yatırım ve üretimin güçlükleri sebebiyle- gelirlerinin önemli bir kısmının ticarî faiz oranına paralel seyreden bu vade farkı uygulamasından kaynaklandığını buna ilâve edebiliriz. Böyle olunca, vade farkının faizle hiçbir ilişki ve bağının bulunmadığını söylemek vâkıaya uymamakta, kâğıt üzerinde kalmaktadır. Faiz ortadan kaldırılmadıkça ekonomide ve ticarî hayatta onun etkisinden uzak kalmak mümkün olmayacaktır.

Vade farkının, hatta enflasyon oranındaki artışın faizle ilişkisi konusundaki bulanıklığın asıl sebebi ise, faizin ne olduğunun belirsizliğidir. Böyle olunca, öncelikli olarak faizin toplum genelini ve hukuk düzenini ilgilendirir tarzda tanımının yapılması ve ölçütlerin belirlenmesi gerekmektedir. Vade farkının faizle ilişkisi de, tarafları vade farkına sevkeden sebeplere göre sübjektif nitelikte bir değer hükmüyle açıklanabileceği gibi, hukuk düzeninin belirleyeceği objektif ölçütlere göre genel bir açıklamaya da tâbi tutulabilir.

j) Değerlendirme

İslâm faizi yasaklarken sermayeyi müstakil bir kazanç vasıtası olmaktan çıkarıp emek ile birlikte üretim ve yatırıma girmeye teşvik etmiştir. Toplumda yeni kredi imkânlarını oluşturacak birçok kurumu teşvik etmiş, müslümanları zihnen, ahlâken buna hazırlamıştır. Müslümanların da gösterilen bu yönde adımlar atıp faiz yerine yeni alternatif sistemler ve kredi imkânları üretmeleri, bu ihtiyacı karşılayacak başka kurumlar oluşturmaları gerekirdi. Bu yapılmadığı sürece gerçek anlamda haksızlık edilmeyen ve haksızlığa uğranılmayan ideal bir iktisadî hayata geçilemeyeceği gibi faiz kapısını zorlayan hileli yollar ve usuller de artacaktır. İslâm, dinî-ahlâkî umdeleri, ilke ve prensipleri, emir ve yasakları ile kendi içerisinde belli bir bütünlüğe sahip olup bunlar birbirini destekleyeci ve tamamlayıcı bir rol ve konuma sahiptir. Faiz yasağı da bu bütünün bir parçasıdır. Toplum, İslâmî hayat tarzına ve anlayışa adapte olup sistem geliştiğinde, haliyle faizin yerini alacak orijinal ve İslâmî ilkelerle çatışmayan müesseseler kurulacak, faize hileli yollardan ulaşmaya ihtiyaç kalmayacaktır. Müslüman toplumlarda zaman zaman faiz konusunda görülen zorlamalar da herhalde bu bütünlüğün sağlanamamasından kaynaklanmaktadır. Faizsiz banka modeli de ancak böyle bir ortamda sağlıklı yaşama şansı bulabilir.

İslâm ülkeleri de dahil günümüz toplumlarında ahlâkî ve dinî hassasiyetin kaybedilmesine paralel olarak faizin hızla yaygınlaşıp iktisadî hayatın âdeta ayrılmaz bir parçası haline gelmeye başladığı acı bir gerçektir. Ancak

bundan sadece belli bir kesimin, meselâ faizle borçlanan borçlunun, kredi alan yatırımcının zarar gördüğünü söylemek doğru olmaz. Faiz maliyete yansıdığından bundan en çok geniş halk kitlesi zarar görmekte, sermayenin belli ellerde toplanması hızlanmakta, insanlar acımasız ve barbarca bir mücadelenin içine itilmektedir. Öte yandan yüksek faizle alınan kredilerle yapılan yatırımlar ve girişilen teşebbüsler beklenen kârı vermediğinde kapatılıp satılmakta, bundan da yine büyük bir kesim zarar görmektedir. Haram kazançla beslenen yeni nesiller dinî emir ve yasaklara karşı daha kayıtsız olmakta, netice itibariyle faiz alanı da vereni de dünyevî ve uhrevî birçok sıkıntı ve ıstırapla, günah ve perişanlıkla karşı karşıya bırakmaktadır. Şu halde, Kur'ân-ı Kerîm'in ribâ yasağı üzerinde ısrarla durmasının, bu kötü sonuçların önlenmesi amacına yönelik olduğunu dikkatten uzak tutmamak gerekir.

Ancak, İslâm'ın getirdiği faiz yasağıyla ilgili olarak yukarıda özetlenen teorik bilgi ve yaklaşımı genel çerçeve olarak çizmek vazgeçilmez bir önem taşımakla birlikte, konunun günümüz şartlarına uyarlanması ve toplumsal kalkınmada aktif bir öneme sahip sermaye birikimi ve yatırımlara finansal kaynak temini problemlerine çözüm bulunması da icap etmektedir. Bu itibarla, çağın biriken problemlerine çıkış yolu ve alternatif çözümler üretmeden sadece "faizin haram olduğunu, faize yol açan hilenin ve faiz şüphesinin de faiz olduğunu" söylemek, haramın aşınması ve aşılması ya da dindar kesimin ekonomik hayattan uzak durarak pasif ve mütevazi işlerle yetinmesi gibi iki yanlıştan birini yaygınlaştıracaktır. Hatta İslâm toplumlarında müslüman kesimin giderek ekonomik gücü yitirmiş ve bu gücü gayri müslimlere kaptırmış olmasının önemli bir sebebi de faiz yasağını anlayış tarzları ve bu yasağın yerini dolduracak alternatif çözümler üretilmemiş olmasıdır.

Faizin İslâm dininde kesin olarak yasaklandığı doğru olmakla birlikte neyin artı değer olduğu, hangi usul ve ölçüde elde edilen fazlalığın faiz olacağı ve yasak kapsamına gireceği tartışma ve yoruma açık bir konudur. Bu sebeple de bu hususta öteden beri farklı ölçütlerin ve yaklaşım farklılıklarının sergilendiği görülür. Diğer bir anlatımla, faizin dinde yasaklanmış olması birtakım hikmetlere mebni ilâhî bir belirleme, bir yönüyle taabbüdî bir hüküm olmakla birlikte faiz yasağının içerik ve kapsamı, konunun esasen muâmelât alanına girmesi sebebiyle ictihadî bir nitelik taşır. Bu nedenle bir kimsenin, "günümüzde böyle bir yasağa gerek bulunmadığını hatta faizi yasaklamanın mevcut ekonomik gelişmeler kaşısında doğru bir yol olmadığını" söylemesi İslâm'ın açık bir hükmünü red ve inkâr etmesi

anlamına gelir. Buna karşılık bir müslüman âlimin şu veya bu tür bir maddî karşılığı veya artışı faiz saymaması, faiz yasağını inkâr değil, o şeyin bu yasak kapsamına girmediğini belirleme olacağından tamamen farklı bir durumdur. Bu itibarla günümüzde İslâm bilginleri arasında yapılan faiz tartışmalarını ve bu arada ileri sürülen farklı çözüm önerilerini faiz yasağını tanıma-tanımama şeklinde değil yasağın içerik ve çerçevesini belirleme yönünde gayretler olarak nitelendirmek gerekir.

Öyle anlaşılıyor ki, vade farkını faiz dışında mütalaa etmek, enflasyon farkını faiz saymamak, faizsiz banka modelini ve murâbaha usulünü ön plana çıkarmak çok bireysel ve mevziî kalmakta, meseleyi çözmeye yetmemektedir. Bunların faiz sayılması ise hiç çözüm değildir. O takdirde iktisadî hayat cendere içine itilmiş ve daha da zorlaştırılmış olacağından birçok örtülü faiz yolu kendiliğinden açılacaktır. Belki daha sağlıklı bir yol, faiz meselesini ilke olarak dinen haram olması itibariyle dinî–şer'î bir konu, insanın sömürülmesine ve haksız kazanca yol açması yönüyle ahlâkî bir mesele olarak ele almak, muâmelâttan olması, toplumsal hayatı ve hukuk düzenini yakından ilgilendirmesi sebebiyle de pozitif hukuk düzenine ve kanunlaştırmaya taalluk eden bir konu olarak görmektir. Zaten sağlıklı bir İslâm toplumunda da bu tür konular, dinî ve ahlâkî yönüyle ferdi, yasal düzenlemeler itibariyle de mevcut hukuk düzenini ilgilendirdiğinden, İslâm hukukçularının bu konudaki farklı görüş ve önerileri bireye yönelik bir fetva olarak değil, kanunlaştırmaya katkı sağlayacak bir doktrin olarak görülür. Böyle bir süreç başladığında belki de, klasik doktrindeki ölçülerden gerekiyorsa sarfınazar edilip faizin ne olduğu ve ne olması gerektiği hususunda iktisatçıların ve diğer sosyal bilimcilerin katkılarını da almak, böylece toplumun geneline yönelik bazı ölçüleri belirlemek mümkün olacaktır. Son çeyrek asır içinde İslâm ülkelerinde faiz konusunda çeşitli konferans ve kongrenin yapılmış ve milletlerarası bazı kararların alınmış olması, bu konuda giderek yoğunlaşıp derinleşen araştırmalar, dinî bilgi ve kaygıya sahip kişi ve mercilerce yapılacak kanunlaştırmalar için de önemli bir adım olabilecek seviyededir.

C) Îne Satışı

En yaygın tanımlamaya göre **îne**, "bir malın belli bir fiyat karşılığında vadeli olarak satılıp, satılan fiyattan daha düşük bir fiyatla geri satın alınması"dır. Aynı işlemin, araya üçüncü bir kişi sokularak yapılması da îne satışı kapsamında değerlendirilmektedir. Böyle bir usulün genelde faiz yasağını aşmak ve vadeli kredi temin etmek isteyen kimseler tarafından

kullanılmakta olması, îne satışını normal bir alım satım olmaktan çıkarıp faizle yakından ilişkili hale getirmekte, bunun için de fıkıh kültürümüzde konu bu çerçevede ele alınmaktadır.

İslâm hukukunda konular incelenirken kişilerin maksat ve niyetlerinden ziyade davranışların dışa akseden objektif görüntülerinin esas alındığı, hukukî işlemlerin mümkün olduğu ölçüde objektif ve açık kurallara bağlandığı bilinmektedir. Çünkü hukukî hayatta düzen ve istikrarın kurulabilmesi, üçüncü şahısların haklarının korunabilmesi bir ölçüde buna bağlıdır. Fakat fıkıhta davranışların dayandığı niyet ve saik de ihmal edilmemiş, en azından hükümler diyanî-kazâî ayırımına tâbi tutularak, bir hukukî işlemin şeklen hukuka uygunluğunun kişilerin Allah katında sorumluluktan kurtulmada yeterli olmayabileceği, zira Allah katında kişilerin iç irade ve düşüncelerinin de önemli olduğu ısrarla vurgulanmıştır. İslâm hukukunda îne satışının câiz olup olmadığına ilişkin tartışmaları bu bilgiler ışığında değerlendirmek gerekir.

Îne satışı İslâm hukukunda, akidlerde şekil şartlarının mı tarafların gerçek niyet ve maksatlarının mı esas alınacağı, akdi yapanların kasıt ve niyetinin akde etki edip etmediği, yasak olan bir sonuca meşrû birtakım yollardan gidilerek ulaşmanın yani hîle-i şer'iyyenin câiz olup olmayacağı gibi açılardan ele alınıp tartışılmıştır. Hanefî hukukçular, prensip olarak niyet ve kastın, akdin sıhhatine etki etmeyeceğini kabul ettikleri, hîle-i şer'iyyeye uygulamada sıklıkla başvurdukları ve akdî ilişkilerde prensip olarak akdin rüknünün kusursuz bir şekilde mevcut olmasını yeterli gördükleri halde, Hz. Âişe'nin bu meseleye ilişkin bir sözünü dikkate alarak îne yoluyla satımın câiz olmayıp fâsid olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Hanefî hukukçuların bu konudaki dayanağı Hz. Âişe'den nakledilen şu haberdir: "Bir kadın Hz. Âişe'ye gelerek, 'Benim bir câriyem vardı. Bunu Zeyd b. Erkam'a vadeli (veresiye) olarak 800 dirheme sattım. Sonra da aynı câriyeyi Zeyd b. Erkam'dan 600 dirheme peşin olarak satın aldım ve parasını ödedim. Şimdi benim ondan 800 dirhem alacağım var' dedi. Âişe, 'Ne kötü satım yapmışsın ve ne kötü satın alma yapmışsın! Git, Zeyd'e haber ver; Allah onun Hz. Peygamber'le birlikte yaptığı cihadı iptal etti. Ancak, tövbe ederse o başka' diye cevap verdi. Kadın bunun üzerine Âişe'ye, 'Ana paramı alıp fazla kısmı iade etsem olur mu?' diye sordu. Âişe de, *'Kime rabbinden bir öğüt gelip vazgeçerse, daha önce yaptıkları kendinedir'* (el-Bakara 2/275) meâlindeki âyeti okudu" (Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, VIII, 184-185; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, V, 206).

Hz. Âişe'nin sözünün bu görüşe dayanak kılınması şöyle açıklanır: Hz. Âişe'nin böyle bir satım akdi yapan Zeyd b. Erkam hakkındaki ağır ifadesi, yani dinden dönme dışında bir davranış sebebiyle o zamana kadar yaptığı taatlerin boşa gideceğini belirtmesi, akıl ve rey ile bilinebilecek bir konu değildir. Öyleyse Hz. Âişe bunu, Hz. Peygamber'den duymuş olmalıdır. Bu da, Zeyd'in yaptığı akdin fâsid olduğunu göstermektedir. Çünkü fâsid akid bir mâsiyettir. Diğer yandan Hz. Âişe bu akdi, "kötü bir satma ve kötü bir satın alma" olarak nitelemiştir. Bu vasıf, fâsid akde uygun düşen bir vasıftır.

Hanefî hukukçuların bu konudaki temel gerekçeleri Hz. Âişe'nin sözü olmakla beraber, bazı Hanefîler söz konusu akidde "ribâ şüphesi" bulunmasını da câiz olmama gerekçesi olarak göstermişler ve bu hususu da şu şekilde açıklamışlardır: İkinci akiddeki fiyat (semen), gerçekte ilk akiddeki fiyatın bedelidir. Hal böyle olunca, muâvazalı (karşılıklı ivazların değişimini sağlayan) bir akid olan satım akdinde, birinci fiyatın ikinci fiyattan fazla olan kısmına hiçbir bedel tekabül etmemektedir ki, bu da ribânın tanımı ile uyuşmaktadır. Her ne kadar bu ribâ, iki akdin bütünü ile sabit olmakta ve akidlerden biriyle, ribâ değil sadece ribâ şüphesi sabit olmakta ise de bu gibi konularda "şüphe", "hakikat" hükmünde tutulur.

Bunun yanında, îne ile ilgili olarak şöyle bir hadis daha nakledilmektedir: İbn Ömer, "Ne zamana kaldık! Eskiden hiçbirimiz kendisinin dirhem ve dinarının müslüman kardeşinden daha lâyık olduğunu düşünmezdi. Şimdi ise dirhem ve dinar, her birimize müslüman kardeşinden daha sevimli gelmeye başladı" dedikten sonra Hz. Peygamber'in şöyle dediğini nakletmiştir: *"Dirhem ve dinar konusunda cimrilik edip de alım satımlarınızı îne yoluyla yaparsanız, ineklerin kuyruğuna yapışıp ekip-biçme ile yetinirseniz ve cihadı terkederseniz Allah size öyle bir zillet verir ki, dininize dönmedikçe bu zilleti sizden kaldırmaz"* (Ebû Dâvûd, "Büyû'", 56; *Müsned*, II, 84).

Hanefî hukukçular bu akdin, yerleşik kuraldan (kıyas) hareketle değil, Hz. Âişe'nin sözü (eser) sebebiyle fâsid sayıldığını, Hz. Âişe'nin sözünde ise yalnızca "sattığı fiyattan daha ucuza satın alma"nın ifade edildiğini ileri sürerek, bir kimsenin sattığı bir malı, henüz parası ödenmeden, sattığı fiyattan daha yüksek fiyata satın almasının câiz olduğunu söylemişlerdir. Yine Hanefî ekolünde, müşteri satın aldığı malın bedelini ödedikten sonra, satıcının aynı malı daha yüksek fiyata geri satın almasında sakınca görülmemiştir. Çünkü bu durumda iki akiddeki iki fiyatın birbirine bedel olma durumu söz konusu değildir.

Mâlikîler meseleye sedd-i zerâyi‘ ilkesi, yani kötülüğe giden yolları kapatma prensibi açısından bakmışlar ve dış görünüşü itibariyle mubah olduğu halde faize götürdüğü için îne satımını câiz görmemişlerdir. Hanbelîler'den İbnü'l-Kayyim, konuyu hile açısından ele almış ve tarafların sahih bir akid görüntüsü altında meşrû olmayan kasıtlarını sakladıklarını öne sürerek böyle bir akdin câiz olamayacağını söylemiştir.

Mâlikîler'in yaklaşımı ile Hanbelîler'in yaklaşımı arasında ince bir farkın bulunduğu gözden kaçmamaktadır. Mâlikîler, înenin haram olan ribâya götürebilecek bir vasıta olarak kötüye kullanılabileceğinden ve tarafların bu töhmet altında bulunacağından hareketle îne satımını yasaklarken, Hanbelîler, özellikle İbnü'l-Kayyim, tarafların zaten asıl niyetlerinin faizli işlem olduğuna ve bu satımı hîle olarak kullandıklarına âdeta kesin gözüyle bakmıştır.

Îne satımını câiz görmeyen ekollerde, söz konusu iki satımdan hangisinin fâsid olduğu ve feshedilmesi gerektiği konusu da tartışılmıştır. Hanefî ekolünde daha ziyade ikinci akdin fâsid olduğu ifade edilirken, Mâlikî ve Hanbelî ekollerinde ağırlıklı görüş her iki akdin de fâsid olduğu ve feshedilmesi gerektiği yönündedir.

Şâfiî ise, akdin sıhhat şartlarının mevcut olup onu fâsid kılacak şartların bulunmadığı noktasından hareketle îne satımının sahih olduğunu söylemiştir. Şâfiî, tarafların niyetlerini hiç dikkate almamış, akdin şekil şartlarını taşıyor olmasını yeterli görmüştür. Şâfiî'nin sadece açığa vurulmuş kasta itibar edip, niyete itibar etmeme şeklindeki eğilimi, bu meselede açıkça görülmektedir. Şâfiî, Hanefîler'in gerekçe olarak kullandıkları Hz. Âişe'ye nisbet edilen haberi de sabit görmemektedir. Ayrıca Şâfiî hukukçular, înenin cevazı konusunda, konuya delâleti açık ve tam olmayan başka bir hadisi gerekçe göstermişlerdir (Buhârî, "Büyû‘", 89; "Vekâle", 3; Müslim, "Müsâkāt", 18; *el-Muvatta'*, "Büyû‘", 20, 21).

Gerek Hz. Âişe'den yapılan rivayet gerekse İbn Ömer'in sözü, eğer rivayetler sahih kabul edilirse, îne yoluyla alım satımın o dönemlerde mevcut olduğunu göstermekte ise de onların göstermelik akid yapma kastı taşımadıkları, ihtiyaca ve şartlara göre bunu yaptıkları düşünülmelidir. Olayın şöyle cereyan etmiş olması mümkündür: Zeyd, o kadından vadeli olarak bir câriye satın almış, fakat bir müddet sonra başka bir şey için kendisine para lâzım olmuş ve câriyeyi ilk sahibine peşin ve daha ucuza satmayı teklif etmiş ve o da kabul etmiş olabilir. Eğer o kabul etmeseydi, Zeyd o câriyeyi başka birine satmak durumunda kalacaktı. Bu çerçevede cereyan eden akdin

meşrû olduğunda kuşku yoktur. O halde denilebilir ki, önceden koşulan bir şarta bağlı olmaksızın yapıldığı takdirde bu işlemin meşrû olmaması için hiçbir sebep yoktur. Ancak, bu işlem faizi gölgeleme amacıyla yaygınlaştırılır ve kurumlaştırılırsa, diğer üç ekol açısından câiz görülmesi mümkün değildir. Hatta, bu durumda faize ulaşma kastı artık açığa vurulmuş sayılacağından bu işlem, Şâfiî ekolü açısından da meşruiyetini yitirmiş olur.

Îne yoluyla satım, terminolojideki yaygın ve teknik kullanımı bu olmakla birlikte, özellikle Mâlikî hukukçular, benzer bazı satımları da îne satımı kapsamında değerlendirmişlerdir. İbn Rüşd bu noktada îneyi câiz, mekruh ve haram olmak üzere üç kısma ayırmıştır.

a) Câiz olan îne şöyle devam eder: "A, B'ye gidip, sende şu mal varsa satın alacağım der. B, şu anda o malın bulunmadığı"nı söyler, fakat akabinde A'ya, sorduğu malı satın aldığını, dilerse peşin veya vadeli olarak satabileceğini haber verir. Bu şekildeki işlem câizdir. Tarafların birbirlerine herhangi bir taahhüdü yoktur. A malı dilerse alır dilerse almaz.

b) Mekruh înenin şekli şöyledir; A, B'ye giderek, filân malı kendisi için satın almasını, kâr oranı üzerinde anlaşmaksızın kendisinin o malı ondan bir miktar kâr vererek satın alacağını söyler. Bu işlem, mekruhtur.

c) Haram îne ise, aynı işlemin kâr oranı üzerinde önceden anlaşılarak yapılmasıdır. Şöyle ki; A, B'ye "Filân malı peşin 100 liraya satın al, ben o malı senden vadeli olarak 120 liraya satın alayım" der ve akid bu suretle yapılmış olur. Diğer İslâm hukuk ekollerinde pek söz konusu edilmeyen bu işlem, Mâlikî hukuçularca câiz görülmemiştir. Mâlikî hukukçular tarafından söz konusu edilen bu muhtevadaki îne, günümüzde "leasing" olarak adlandırılan sisteme benzemektedir.

Îne kapsamı içerisinde değerlendirilen şöyle bir işlem daha vardır: İhtiyaç sahibi olan şahıs, daha iyi durumda olan birinden borç ister. Fakat bu şahıs, bir menfaat elde etmeden borç vermek istemez ve şöyle der: "Sana borç veremem. Fakat, piyasa değeri 100 lira olan şu malı sana 120 liraya vadeli olarak satarım, sen de bunu götürüp 100 liraya satarsın". Borç isteyen şahıs buna razı olunca işlem gerçekleşmiş olur (İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, V, 273). Ancak, bu tür işlem terminolojide "tevarruk" olarak adlandırılmakta olup (bk. İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkı'în*, III, 170, 200) Hanbelî ekolü dışındaki ekollerce genelde câiz kabul edilmektedir. Fakat bu işlem, açıkça zor durumda bulunan birinin bu durumundan yararlanma olduğundan dinen mekruh sayılmıştır.

Bu hukukî yaklaşımlar yanında meslenin bir de dinî-ahlâkî boyutu vardır ki o da, özellikle İbn Ömer hadisinde açıkça görüldüğü üzere, müslümanların aralarındaki sosyal yardımlaşmayı herhangi bir maddî yarar sağlama düşüncesi olmaksızın gerçekleştirmeye çalışma yönündeki vecîbeleridir. Bu itibarla, kişinin dinî açıdan içine sindiremeyeceği dolambaçlı yollara başvurmasını önlemenin tabii yolunun, toplumda ihtiyacı olanların faizsiz kredi kullanabilmelerine imkân verecek kurumları ve iktisadî yapıyı oluşturup geliştirmekten geçtiği, bunu gerçekleştirmenin de başta zenginler olmak üzere bütün müslümanlar için kaçınılmaz bir görev olduğu unutulmamalıdır.

D) Döviz ve Para Değişimi (Sarf)

Sözlükte "parayı bozdurmak, harcamak, çevirmek" gibi anlamlara gelen **sarf**, İslâm hukukunda altın, gümüş veya diğer nakit paraların kendi cinsiyle veya diğer para cinsleriyle değişimini ifade eden bir terimdir. Sarf, hem günlük hayatta sıkça başvurulan hem de faiz amaçlı olarak kullanılma ihtimali bulunan bir ticarî işlem türü olması sebebiyle fıkıh kitaplarında ayrıntılı olarak ele alınmış, konu etrafında zengin bir hukuk doktrini oluşmuştur.

İslâm hukukunda akidlerde ve hukukî işlemlerde kural olarak şekil serbestliği ilkesi hâkim olmakla birlikte, paranın parayla değişiminde yapılan işlemin faizden uzak olmasını temin maksadıyla iki bedelin de peşin ödenmesi, araya vadenin girmemesi şartı aranır. Vade faiziyle vade unsuruna dayalı ribâ (ribe'n-nesîe) ile ilgili hadiste Hz. Peygamber'nin şöyle buyurduğu rivayet edilmiştir: *"Altın ve gümüşten peşin olmayanı peşin karşılığında satmayınız"* (Buhârî, "Büyû'", 78; Müslim, "Müsâkāt", 81, 83; Tirmizî, "Büyû'", 24). Bu yüzden altın ve gümüşün kendi cinsleriyle, karşılıklı olarak veya itibarî para ile değişimi ve satımında, iki bedelin de taraflar akid meclisinden ayrılmadan ödenmiş olması gerekir; dolayısıyla, altın ve gümüşün vadeli satımı câiz olmaz. Çünkü iki bedelin de para olması halinde "ribe'n-nesîe" denilen, Kur'an ve hadiste ayrı ayrı yasaklanan faizli işlem gerçekleşmiş olur.

Altının altınla, gümüşün gümüşle ve aynı cins paranın kendi cinsiyle değişiminde peşin ödemenin yanı sıra miktarların da eşit olması şartı aranır. Hayber fethi sonrasında bir sahâbî altın işlemeli bir gerdanlığı altın para (dinar) ile almak isteyince Hz. Peygamber gerdanlıktaki altının çıkarılmasını ve altının aynı miktar altın para ile değişimini, geri kalan kısmına da değer konarak satın alınmasını istemiştir (Müslim, "Müsâkāt", 17). Döviz cinsleri

dahil olmak üzere piyasadaki her para birimi de, kendi içinde bir cins oluşturur. Yabancı olsun millî olsun bütün paralar -para olmaları yönünden- bir cins sayılır ve birbiri ile ancak peşin olarak mübâdele edilirler. Bu konuda getirilen sınırlama, eşyâ-yı sitte veya alışveriş faizi adıyla meşhur hadiste örnek kabilinden zikredilerek altın ve gümüş gibi mübâdele araçlarının veya buğday, arpa, hurma gibi gıda maddelerinin kendi cinsleriyle ancak eşit miktarlarda değişimine izin veren hadisin uygulaması mahiyetindedir.

Sarf işlemiyle ilgili olarak yukarıda zikredilen iki şartı ihlâle yol açacağı için sarf işleminde şart muhayyerliği de câiz görülmemiştir. Meselâ altın veya gümüşün peşin para ile alınıp satıldığı bir sarf akdinde, taraflardan birinin de belli bir süre muhayyerlik ileri sürerek akdin o anda işlerlik kazanmasını önlemesi câiz görülmemiştir. Öte yandan, sarf akdinde iki bedelin de peşin olarak kabzedilmesi şartı, borcun başka bir borçla takas edilmesinin câiz olup olmayacağı tartışmasını doğurmuştur.

Paranın parayla değişimi işlemiyle ilgili olarak getirilen bu kurallar ve kısıtlamalar, yabancı ülke parası ile yerli paranın alım satımı demek olan günümüzdeki döviz ticaretini de doğrudan ilgilendirmekte olup, bu kurallardan çıkan sonuç, vadenin söz konusu edilmediği, alım satımın peşin yapıldığı durumlarda döviz değişim işlemlerinin câiz olduğudur. Çünkü, bu tür işlemleri faizli işlem olmaktan koruyan en önemli kriter, bedellerden herhangi birinin vadeye bağlanmamasıdır.

E) Enflasyonun Borç İlişkilerine Etkisi

Enflasyon, paranın satın alma gücünün zayıflaması veya para ve para hükmündeki nominal millî değerin tedavüldeki reel millî değere (mallara) oranla artması olarak tanımlanır. Enflasyon esasen, piyasadaki arz-talep dengesinin bozulması, piyasada tedavül eden paranın çoğalması, bütçe açığı gibi bilinen ve bilinmeyen birçok sebepten kaynaklanan iktisadî bir problemdir. Bununla birlikte halk dilinde “hayat pahalılığı” veya “paranın değer kaybetmesi” olarak da ifade edilen enflasyonun, paranın devrede olduğu borç ilişkilerini doğrudan etkilediği, faizle de belli bir ilişkisinin kurulabileceği düşünülürse, enflasyonun borç ilişkilerine etkisinin İslâm hukuk doktrinindeki hâkim prensipler açısından ele alınıp fıkhî hükmünün tartışılmasının gerektiği kendiliğinden ortaya çıkar.

Borç ilişkilerinin açıklık ve dürüstlük içinde seyretmesi, tarafların hak ve yükümlülüklerini önceden net bir şekilde bilmesi hususunun diğer hukuk sistemleri gibi İslâm hukukunun da temel ilkesi olduğunu ve fakihlerin bunu

sağlamaya yönelik olarak bir dizi tedbirden söz ettiğini biliyoruz. İslâm'ın borç ilişkilerinde ısrarla üzerinde durduğu esasların başında, tarafların hak ve borçlarını açık ve ayrıntılı şekilde belirleyerek sözleşme yapması, sözleşme şartlarına titizlikle uyması, hiçbir tarafın diğer tarafa akid dışı, mâkul olmayan bir zarar vermemesi gibi ilkeler gelir. Halbuki enflasyon oranının çok yüksek olduğu toplum ve dönemlerde, vadeli para borcunun söz konusu olduğu akidler bakımından bu ilkeleri korumak mümkün olmamakta, alacaklı taraf paranın değer kaybetmesinden ciddi şekilde zarar görmektedir. Bu yüzdendir ki bu toplumlarda uzun vadeli ödünç para verme, borçluya süre tanıma, vadeli satış, maaş, ücret ve mal fiyatlarının belirlenmesi gibi birçok husus enflasyon sebebiyle ciddi bir sıkıntı ve çekişme konusu olmakta, neticede İslâm'ın karz ve yardımlaşma gibi ahlâkî umdelerinin ihmali, faiz ve haksız kazanç gibi temel yasakların ihlâli artmaktadır. İslâm'da zarar ve karşı zarar verme yasaklanmış ve zararın izâle olunacağı ilkesi benimsenmiştir (*Mecelle*, md. 19-20). Böyle olunca para alacaklısı olan şahıs, enflasyon sebebiyle uğradığı zararının giderilmesini istemekte haksız değildir. Buna karşılık para borçlusu, ödeme esnasında borç süresince paranın değer kaybetmesi yüzünden, başlangıçtaki borcuna göre –rakam olarak- daha fazla para ödemeye zorlandığında, bu onun açısından her zaman âdil bir hüküm olmayabilir. Çünkü, paranın değer kaybetmesinin sorumlusu borçlu olmadığı gibi, piyasadaki fiyat ve ücret artışı borçluya aynı oranda veya hiç yansımamış da olabilir. Ancak alacaklı açısından ilgili üçüncü bir merci mevcut olmadığından, parasının kaybettiği değeri talep etmekte kendine borçluyu hedef seçmiş olmaktadır. Öte yandan, faiz konusundaki klasik ve yerleşik anlayışa göre, alınan borç aynen iade edilmeli, vade ve süre sebebiyle miktarda herhangi bir artırıma gidilmemelidir. Farklı açılardan yapılabilecek bu ve benzeri yaklaşımlar neticede enflasyonun akde ve para borcuna etkisinin ne olacağı ve parada meydana gelen değer kaybının kim tarafından üstlenileceği ve nasıl telâfi edileceği konusunu gündeme getirmektedir.

İslâm hukukunun klasik döneminde kaleme alınmış eserlerde bu konuyla doğrudan alâkalı hükümlerin bulunmayışı gayet tabiidir. Bunun en başta gelen sebebi, klasik doktrinin teşekkül ettiği dönem olan Emevî ve Abbâsîler dönemi İslâm toplumunun iktisaden çok iyi durumda olması, mübâdele aracı olarak da altının ve kısmen gümüşün (dinar ve dirhem) kullanılmakta olması, altın ve gümüş dışındaki paraların (fels) ise sadece küçük ödemelerde kullanılmış olmasıdır. Özellikle altın kendi öz kıymetini koruduğu için o dönemde bakır, nikel vb. paraların (fels) değer kaybetmesi düşünülebilir. Ancak İslâm hukukçularının önemli bir kısmı bu paraların

küçük çaptaki ödemelerde kullanılmakta olması, bunların altın ve gümüşe oranla değer kaybetmesinin de alacaklı taraf için ciddi bir zarar doğurmayacağı ve akdi etkilemeyeceği noktasından hareketle bu konuda farklı bir düzenlemeye gitmemişlerdir. Fakat, meselâ Hanefîler'den Ebû Yûsuf, altın ve gümüş oranı düşük olan veya diğer madenlerden mâmul para ile yapılan alışveriş veya borçlanmalarda para değerinde düşme veya yükselme olursa, ödeme vaktinde akdin yapıldığı günkü değer üzerinden ödemede bulunulması gerektiği görüşündedir (*el-Fetâva'l-Bezzâziyye*, I, 537). Hanefî mezhebinde benimsenen ve fetvada esas alınan görüş de bu olmuştur. Ebû Yûsuf'un burada, akdin kurulduğu gündeki karşılıklar arası dengeyi korumaya çalıştığı görülmektedir.

Enflasyon konusuna ışık tutan, klasik doktrinde mevcut bu ve benzeri ipuçları yanı sıra İslâm hukukunun akid ve borçlar hukuku alanında koyduğu temel kurallar, İslâm hukukunun genel ilkeleri ve amaçları, bu tür konularda sağlıklı bir çözüme ulaşmayı mümkün kılar. Sağlam ve güçlü bir iktisadî hayata, değer kaybetmeyen bir paraya sahip bulunmak ideal olmakla birlikte bunun mümkün olmaması halinde, mevcut şartlar içerisinde her yeni durum değerlendirilir.

Bilindiği üzere, akdin kurulduğu zamandaki yapısının ve dengesinin korunması, tarafların alacağı, ödeyeceği, ödeme zamanı ve şekli ve diğer bütün hak ve sorumluluklarının önceden ayrıntılı şekilde bilinmesi ve belirlenmesi, İslâm borçlar hukukunun temel ilkelerindendir. Akid kurulduktan sonra meydana gelen ve taraflardan birine ağır bir yük getiren beklenmedik durumlar bile hakkaniyet ölçüsü içinde göz önüne alınmış ve yük taraflar arasında dengeli şekilde dağıtılmıştır. Bununla birlikte ödünç, vadeli satış, kira ve iş akdi gibi akdin kuruluşu ile ödeme zamanı arasına sürenin girdiği akidlerde, para alacaklısının enflasyondan doğan zararının tazmin ve telâfi edilmesi, İslâm hukukunun genel ilke ve amaçlarına uygunluk göstermekte ise de bu tazmin ve zararın kime ne oranda yükleneceği, zararın tesbitinde hangi kriterlerin kullanılacağı ayrı bir tartışma konusudur. Öte yandan, günümüz toplumlarında enflasyon, beklenmedik ve hesapta olmayan bir gelişme olmayıp ne oranda gerçekleşeceği yaklaşık bir şekilde bilinebilmekte ve bu tahmin genelde vadeli para borçlarına yansıtılmaktadır. Bu itibarla enflasyonu akdi feshe imkân verici âni ve beklenmedik bir durum ve mazeret kabul etmek de hukuken isabetli değildir.

Vadeli para borçlarında enflasyon farkının ödenip ödenmeyeceği, ödenecekse kimin tarafından ve hangi usulde ödeneceği konusu günümüz İslâm

âlimlerini hayli meşgul eden bir husus olup bu konuda iki temel temayülün ortaya çıktığı söylenebilir.

Birinci grup İslâm âlimlerine göre, enflasyon farkını borçluya ödetme doğru olmaz. Nitekim, İslâm Konferansı Teşkilâtı'na bağlı İslâm Fıkıh Akademisi, bu yönde kapı aralamanın başka problemleri beraberinde getireceğini ve İslâm hukukunun diğer ilke ve düzenlemeleri açısından önemli sakıncalara yol açacağını ileri sürerek 10-15 Aralık 1988 tarihli V. Genel Kurul Toplantısı'nda, "herhangi bir para birimine göre belirlenmiş olan bir borcun artık -paranın değer kaybı veya değer kazanması dikkate alınmaksızın- belirlenen bu miktara göre ödenmesi gerektiği, kaynağı ne olursa olsun zimmette sabit bir borcun piyasa fiyatlarına göre ayarlanmasının câiz olmadığı" kararını almıştır. İslâm Kalkınma Bankası'nın 10-11 Eylül 1993 tarihlerinde düzenlemiş olduğu para meseleleri ile ilgili ilmî toplantının sonuç bildirisinde de yukarıda sözü edilen akademi kararının teyit edilmesi kararlaştırılmıştır. Şu kadar var ki, bu yöndeki kararın, alacaklının haklarını görmezden gelme fikrine değil, paranın enflasyon sebebiyle uğradığı kaybın telâfisinde enflasyon nisbetini esas almanın getireceği sakıncalara dayalı olduğu dikkatten uzak tutulmamalıdır.

Diğer bir grup İslâm âlimine göre ise, borç ilişkilerinde alacaklının alacağından fazla almaya hakkı olmamakla birlikte, alacağından eksik miktarı kabule de zorlanmaması gerekir. Bu sebeple de borç ödemelerinde enflasyon farkının dikkate alınması isabetlidir; sayısal olarak meydana gelen bu artış hak edilmeyen bir fazlalık biçiminde düşünülmemelidir. İmkânı olduğu halde vadesi gelen borcunu ödemeyen kimse hakkında Hz. Peygamber, *"Ödeme gücü bulunan bir kimsenin borcunu ödemeyip geciktirmesi zulümdür; bu davranış onun kınanmasını ve cezalandırılmasını helâl kılar"* (Buhârî, "Havâle", 1-2, "İstikrâz", 14; Ebû Dâvûd, "Büyû'", 10; Tirmizî "Büyû'", 28) buyurmuştur. Enflasyonun paranın satın alma gücüne olan olumsuz etkisini yok sayarak para borcunu aynı miktarda fakat eksik değerde ödeyen kimse de bu hadisin kapsamına girmiş olur. Çünkü, bu kimse böyle bir ödeme ile kendine akidde öngörülmeyen bir kazanç sağlamış, eksik değerde ödeme yaptığı için karşı tarafa da zarar vermiş olur. Bu yolla elde edeceği kazanç helâl olmayacağı gibi, alacaklının uğradığı zararın da borçlu tarafından tazmin edilmesi gerekir.

Enflasyonun piyasada maliyetleri ve vade farkını etkilediği, dolaylı vergi olduğu, devletin genel iktisadî politikasının ürünü olan enflasyonun vebalini sadece borçluya yüklemenin hakkaniyete uygun düşmediği ve sorunu

çözmeyeceği, enflasyonla faiz arasında da sıcak bir bağ olduğu gibi itirazların belli ölçülerde haklılık taşıdığı doğrudur. Ayrıca enflasyonun hiç bulunmadığı veya en aza indiği sağlam bir ekonomiye sahip olmanın gerekliliği ve önemi de açıktır. Bütün bu itiraz ve temenniler bir tarafa, günümüzde enflasyon bir realite olarak mevcut olduğu sürece bu enflasyon farkının para borçlarına olan etkisini görmezden gelmek doğru olmaz. Bunun için de ikinci grup âlimlerin görüşü daha isabetlidir.

O halde, enflasyon tahmini yapılarak belirlenmiş olan vadeli satış bedeli için değil ama vadeli olmayan satım akdinden ve ödünç verme işleminden doğan para borcu ödenirken bu son görüşün esas alınması İslâm'ın borç ilişkilerinde hâkim kıldığı ilkelere, adalet ve hakkaniyet prensibine daha uygundur. Diğer bir ifadeyle, vadesinde ödenmeyen para borcu veya ödünç alınan bir borç ödenirken enflasyon farkının da ödenmesi, fazla ödeme ve faiz sayılmaz. Aksine klasik kaynaklardan çeşitli gerekçeler üreterek aynı miktarda borcu ödemekte ısrar etmek, gerçekte eksik ödeme sayılır ve alacaklıyı haksız zarara uğratır. Meselâ 1000 lira ödünç alan şahıs yıl sonunda yine 1000 lira öder, bu arada paranın değeri de % 50 oranında düşmüş olursa gerçekte 500 lira ödemiş olmaktadır. Enflasyon farkını aşmayan artı ödemelerin faiz olmayacağı tezi de temelde bu noktadan yola çıkmaktadır.

Enflasyonun meydana gelmesinde ödünç alan şahsın sorumlu olmadığı için enflasyon farkını ona ödetmenin doğru olmayacağı, gerçekte kamu ekonomisi yöneticilerinin sorumlu olduğu düşünülebilirse de bunun pratik bir çözüm olmadığı ortadadır. Bu durumda ancak, enflasyonist politika izleyerek vatandaşının elindeki parasının her gün bir miktarını geri alan devletin kul hakkı ihlâl ettiğini söylemek mümkün olur. Bütün bu söylenenler, enflasyon farkına ödünç verenin katlanmasını istemeyi haklı kılmaz. Bu ortamda belki de en haklı olan, birine insanî amaçla borç veren veya zamanında alacağını tahsil edemeyen alacaklıdır. Böyle olunca onun bu hakkının en yakın taraf olan borçlu tarafından ödenmesi adalete uygundur. Dinî öğretinin karz-ı hasen diyerek özendirdiği ödünç verme işleminin günümüzde altına veya dövize bağlı ödünç verme şeklinde cereyan etmesinin temelinde de paraya zamanla para kazandırma değil ödünç verdiği parayı enflasyona karşı olsun koruyabilme düşüncesi yatmaktadır. Kredi ve ödünç işlemlerinde enflasyonun olumsuz etkisini giderici bu kabil çözümler getirilmezse, ihtiyaç sahibi kişiler faizle kredi teminine, para faizsiz mülk icarsız şeklinde faiz hilelerine mahkûm edilmiş, hem insanî ilişkilerin hem de ekonomik gelişimin önü tıkanmış olur.

F) Vadeli Satış

Vadeli veya veresiye satış tabiriyle, bir malın satış bedelinin kısmen veya tamamen akidden ve satılan malın teslim vaktinden sonra ödenmek üzere satımı kastedilir. Taksitli satış da mahiyeti itibariyle vadeli satış grubunda yer alır.

Satım akdinde bedelin peşin olarak ödenmesi de, vadeye veya takside bağlanarak ödenmesi de mümkün ve câiz olup her dönemde yaygın bir teâmüldür. Bu hususa Kur'ân-ı Kerîm'in en uzun âyeti sayılan "müdâyene" âyeti (el-Bakara 2/282) işaret etmekte, aynı şekilde Hz. Peygamber'in de bu yönde uygulaması bulunmaktadır. Söz konusu âyetin meâli şöyledir: *"Ey inananlar! Belirli bir süreye kadar borçlandığınızda bunu yazın..."* Resûl-i Ekrem'in de bir yahudiden yiyecek satın aldığı ve borcu mukabilinde zırhını rehin olarak bıraktığı hadis kitaplarında nakledilmektedir (bk. Buhârî, "Büyû'", 14). Veresiye alım satımda fıkhî açıdan problem olan nokta, peşin alım satımdan farklı olarak, vade sebebiyle bedelde bir fazlalığın söz konusu olması halinde bu fazlalığın neye karşılık sayılacağı, daha doğrusu bunun câiz olup olmadığı hususudur. Yani müşteri malı vadeli olarak almayı tercih ettiğinde, aynı malın peşin fiyatından daha fazla bir fiyat ödemek durumunda kalınca bu alım satımın hükmü ne olacaktır? Burada cevaplandırılması gereken bir soru da şudur: Vade karşılığında semendeki artış, yine vade mukabilinde borçtaki (deyn) artış gibi sayılır mı sayılmaz mı? Eğer onun gibidir denirse, bu durumda faiz söz konusu olacağından, vadeli satımın da haram olması gerekir. Yok, ondan farklıdır denirse bu takdirde vadeli satım câiz olur.

Özetle ifade etmek gerekirse, bazı âlimler vade farkı ile satışa karşı çıkarken, İslâm hukukçuların çoğunluğu bir malı peşin fiyattan daha fazlaya vadeli olarak satmanın câiz olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Bir malı vadeli olarak peşin fiyatından daha fazlaya satma işlemine karşı çıkanların gerekçeleri özetle şöyledir:

1. Vade sebebiyle fiyat artırmak faizdir. Çünkü, ödemeyi geciktirme sebebiyle fiyatta artış yapmak, geciktirme sebebiyle borçta (deyn) artış yapmaktan farksızdır. Yani her iki durumda da geciktirme karşılığı olarak artış yapılmaktadır. Vade sebebiyle borçtaki artış faiz olduğuna göre, vade sebebiyle semendeki artış da faiz olur.

2. Vade sebebiyle fiyatın artırılması, bir karşılığı olmayan artıştır ki bu da ribâ kapsamına girmek demektir.

3. Vade ile satan satıcı aslında satmak için darda kalmış kişidir. Çünkü, satıcı başka bir yolla malını elinden çıkaramamaktadır. Aynı şekilde müşteri de darda kalmış demektir. Çünkü peşin olarak karşılayamadığı ihtiyacını ancak pahalı olmasına rağmen vadeli olarak satın almak suretiyle giderebilmektedir. Gerek satıcı gerek müşteri muztar olduğuna göre akidde karşılıklı rızâ gerçekleşmemektedir. Dolayısıyla akid fâsit olmaktadır.

4. Bir hadiste *"Kim bir satım içerisinde iki satım yaparsa, ya daha ucuz (eksik) olanını tercih eder ya da faizi"* (Ebû Dâvûd, "Büyû'", 53; Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, VIII, 137) denilmektedir. Buna göre taraflar daha düşük olanı tercih etmeyip daha fazla olanı tercih ettiklerine göre her ikisi de haram olan faize bulaşmış olurlar. Bu hadisten çıkarılan sonuç ise bir malın vade sebebiyle günün fiyatından fazlaya satılmasının yasak olduğudur.

5. Semmâk, *"Hz. Peygamber bir akidde iki akid yapılmasını yasaklamıştır"* hadisini rivayet ettikten sonra bu durumu "Satış yapan kişinin, peşin alırsan şu fiyata, vadeli alırsan şu fiyata diyerek satış yapması" olarak açıklamıştır.

Vadeli satışı prensip olarak câiz gören çoğunluğun bu konudaki delilleri şöyle özetlenebilir:

1. Birçok ticarî işlerin vadeli satıma dayalı olduğu, tâcirlerin bundan bir yarar sağlamalarının normal olduğu ve sağlanacak bu yararın ticaret kapsamına girdiği açıktır. Bu açıdan bakıldığında, bir malı peşin fiyatından daha fazla bir fiyatla satan kişi, fiyatların farklı zamanlarda değişme farkını hesaba katıyor demektir. Nitekim çoğunlukla görüldüğü gibi, bir malın fiyatı sürekli olarak aynı ve sabit kalmamaktadır. Bu durumda bir ticaret malını bedelini ödemeksizin teslim alan kişi, yararlanılabilen, dolayısıyla bir fayda ve ekonomik değere sahip bir gelir sağlayan bir şeyi almış olur. Satıcının vade sebebiyle aldığı fark, bu gelirin bedeli olarak düşünülmelidir. Şu halde bu işlem faiz kapsamı dışında kalmaktadır.

2. Vade karşılığında semende yapılan artış, ödeme anına kadar geçen zamanın karşılığı olarak değerlendirilemez. Çünkü bazı insanlar, bir ihtiyaç sebebiyle veya gelecekte malın ucuzlama ihtimalini hesaba katarak, bir malı satın aldığı fiyattan daha ucuza vadeli olarak satabilir. Yine bazı insanlar, bir malı gerçek kıymetinin altında peşin veya vadeli olarak satabilmektedir. Öyleyse vade sebebiyle semende yapılan artış ödeme anına kadar geçen sürenin karşılığı sayılmamalıdır.

3. Âyette, *"Birbirinizin mallarını ancak karşılıklı rızâya dayanan bir ticaret yoluyla yiyebilirsiniz"* (en-Nisâ 4/29) buyurulmaktadır. Buna göre, bir

malı vadeli olarak peşin fiyatından daha fazlaya satma iki tarafın da karşılıklı rızâsı ile gerçekleşmektedir. Rızânın bulunmadığını ileri sürmek ve bu sebeple vadeli satışı sakat kabul etmek doğru olmaz. Çünkü bu yolu tercih eden satıcı, bunu ticaretine revaç kazandırmak için bir metot olarak düşünmektedir. Dolayısıyla, satıcı mükreh (zor altında bulunan kişi) konumunda değildir ve bunu kendi istek ve tercihi ile yapmaktadır. Aynı şekilde müşteri de mükreh sayılamaz. Zira, malın vadeli olarak satılmasının, müşteriye o malı satın almayı düşündürmesi, bu işlemi cazip kılması, müşterinin mükreh olduğu anlamına gelmez. Kaldı ki, müşterinin malı satın alma amacı (saik), akdin temeli olan rızâya halel getirmez, dolayısıyla akde etki etmez.

4. Hz. Peygamber'in, alacaklarda eksiltme durumunda müddeti mala karşılık olarak düşürdüğü bir uygulaması vardır. Şöyle ki, Resûlullah Benî Nadîr'in yurtlarından çıkarılmalarını emrettiğinde, Benî Nadîr'den bir grup insan Resûl-i Ekrem'e gelerek, "Ey Allah'ın Peygamberi! Sen bizim sürülüp çıkarılmamızı emrettin. Halbuki bizim, halktan henüz vadesi gelmemiş alacaklarımız var" dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber, *"İndirin, peşin alın"* demiştir (Dârekutnî, III, 46). Görüldüğü gibi Resûlullah, vadenin kısaltılmasına karşılık olarak borcun bir kısmının düşürülmesine izin vermiştir. Vade sebebiyle fiyatı artırmanın bu durumdan hiçbir farkı yoktur.

5. Bir satım içerisinde iki satımın yasaklanması meselesine gelince; bazı bilginler vadeli olarak yapılan alım satımı, bir satım içerisinde iki satım akdi yapma çerçevesine almışlar ve Hz. Peygamber'in bir satımda iki satımı yasaklayan hadisiyle bunu geçersiz sayma yoluna gitmişlerdir. Burada öncelikle hadisin sıhhatini ve Resûlullah'ın *"bir satımda iki satım"* sözünden neyi kastettiğini ortaya koymakta yarar vardır. Bir kere bu hadisin sıhhatinde ihtilâf vardır. Hadisin sahih olduğu var sayılsa bile bununla vadeli satımın yasaklığına istidlâl edilemez. Çünkü, Semmâk'ın yorumu yanında hadise getirilen başka yorumlar da vardır. Meselâ, Şâfiî bir satımda iki satıma, "Evini bana şu kadara satman şartıyla bineğimi sana şu fiyata satıyorum diyerek yapılan satım" şeklinde bir yorum getirmiştir. Üstelik Semmâk'ın yorumu kabul edilse bile, bu yorumun tarafların bir seçenek üzerinde anlaşmadan ayrılmaları durumuna ilişkin olduğu düşünülebilir. Bu itibarla satıcı peşin alırsan şu fiyata, vadeli alırsan şu fiyata diyerek malını satmak istese ve müşteri bu seçeneklerden birini tercih ederek (meselâ, vadeli şu fiyata alıyorum diyerek) irade beyanında bulunursa akid sahih olarak kurulmuş olur.

Öyle anlaşılıyor ki, çoğunluğun hareket noktası İslâm hukukunun akid sistemine aykırı olmadığı gibi insanların ihtiyaçlarını karşılamaya daha uygun görünmektedir. Özellikle, alım gücünün oldukça azaldığı günümüz şartlarında, herkesin ihtiyaçlarını peşin olarak karşılaması mümkün olmadığı gibi, malların fiyatlarının sürekli arttığı, yüksek bir enflasyon oranının paranın değerini günden güne erittiği bir ortamda satıcıdan, peşin fiyatına vadeli olarak satmasını istemek de mümkün değildir. Satıcı, eğer sattığı malın parası aynı maldan bir yenisini rahatlıkla geri satın alamıyorsa yaptığı iş ticaret olmaktan çıkar. Bu tür satımın yaygınlaşmasının iktisadî hayat üzerinde olumsuz etkilerde bulunabileceği dikkate alınarak, şartlara daha uygun bir alternatif uygulamanın yerleştirilmesine çalışılması meseleye daha köklü bir çözüm sağlar.

Vade farkını, paranın zaman karşılığında para kazanması şeklinde değerlendirip faiz saymak fıkhın klasik doktrinindeki faiz anlayışına da uygun olmaz. Çünkü peşin 100 liraya satılan bir malın bir ay vade ile 110 liraya satılmasını, 100 liranın bir ay vade ile 110 lira karşılığında satımı şeklinde tanıtmak doğru olmaz. Zira birincisinde malın para karşılığında satımı, ikincisinde ise paranın para karşılığı satımı söz konusudur. Vadeli satışı câiz görmeyenler, aradan malı kaldırarak bu satışı paranın parayla satımı şeklinde algılıyorlar.

İslâm hukukunda davranışların ve hukukî işlemlerin dışa akseden yönünün esas alınıp kişilerin niyetlerinin kendisi ile Allah arasında bir mesele olarak görüldüğünü, niyet ve saik çok belirgin olmadıkça hukukî değerlendirmeye alınmadığı bilinmektedir. Bu açıdan düşünüldüğünde vadeli satışın câiz, vade sebebiyle alınan farkın da helâl olduğunu söyleyen çoğunluk haklıdır. Bu hukuk düzeni açısından genelde böyle olmakla birlikte, konunun dinî ve kişisel yönü, kişileri vade farkına sevkeden sebepler açısından ayrı bir zeminde ele alınabilir. Nitekim satıcı satış bedeline vade farkı ekleyerek vade süresince mahrum kalacağı kârı hesap etmiş veya enflasyonun olumsuz etkisine karşı kendini korumak istemiş olabileceği gibi bankaların kredilere uyguladığı aylık faiz oranlarını ölçü alarak, satış bedeline bu oranı uygulamış, daha açıkçası zihnen kendini alıcıya kredi vermiş de sayabilir. Böyle olunca akidlerde maksat ve saike önem veren İmam Mâlik'in bir malın peşin ona, vadeli on beşe satımını mekruh görmesi kolay anlaşılır. Ticarî piyasada aylık banka faiz oranları ile vade farkı oranları arasında belirgin bir paralellik bulunduğu sürece, kişilerin amaç ve niyetlerine göre birtakım sübjektif değerlendirmeler yapmak, hatta kişileri bu konuda ihtiyata ve sorumluluğa davet etmek kaçınılmaz olmaktadır. Hem bu muhtemel

sakıncayı önlemek, hem de paranın satın alma gücündeki veya malın fiyatındaki hızlı ve beklenmedik değişimden zarar görmemek için, vadeli satılan malın satış bedeli açık bırakılıp ödeme zamanında, malın o günkü satış bedeli tahsil edilmektedir. Bu usul de netice itibariyle câiz olup, iki taraf açısından daha az riskli bir yoldur.

G) Pey Akçesi ve Cezaî Şart

Yapılan alım satımı yürürlüğe koyması halinde toplam fiyata mahsup edilmek, akidden cayması halinde satıcıya kalmak üzere, müşterinin mal sahibine ekonomik değeri olan herhangi bir şey vererek bir mal satın alması Türkçe'de **pey** veya **pişmanlık akçesi**, **kaporalı alışveriş** gibi terimlerle ifade edilmekte, klasik İslâmî eserlerde "el-bey' bi'l-urbûn", verilen şey de **urbûn** (arabûn ve urbân) olarak adlandırılmaktadır.

Hukuk literatüründe yer alan yukarıdaki bu tanım her ne kadar alım satım üzerine yapılmışsa da, urbûn, kiralama vb. akidlerde de söz konusu olmaktadır. Pozitif Türk hukukunda, akid meydana geldiğinde yapılan bu tür bir ödeme, şayet tarafların birbirlerine bağlandıklarını gösterme amacına dayanıyorsa buna **pey akçesi** denir. Bunun normal şartlarda hükmü, bu akçeyi alan tarafın onu alacağına mahsup etmesidir; bir başka anlatımla pey akçesinin kısmî bir ifa teşkil etmesidir. Eğer böyle bir ödeme akidden caymanın yaptırımı olması amacıyla yapılmışsa, buna pişmanlık akçesi adı verilir. Bu durumda taraflardan her biri tek taraflı bir irade açıklaması ile akidden dönebilir; fakat akidden cayan pişmanlık akçesini veren taraf ise verdiğini terketmeyi, alan taraf ise aldığının iki mislini ödemeyi kabul etmiş olur. Bununla birlikte Türk Borçlar Kanunu'nda pey akçesi teriminin her iki durumu da kapsayabilecek bir üst kavram gibi kullanıldığı söylenebilir.

Hz. Peygamber'in urbûn yoluyla satımı yasakladığına dair (*el-Muvatta'*, "Büyû'", 1) bir rivayet vardır. Bununla birlikte Hz. Ömer'in böyle bir akid yaptığı, İbn Ömer'in bu akdi câiz gördüğü de (Zemahşerî, *el-Fâik*, II, 416; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, III, 202) rivayet edilmektedir.

İslâm hukukçularının çoğunluğu yukarıdaki hadisi esas almalarının yanı sıra bu satımın, garar içerdiği ve akdin gerçekleşmeme riski taşıdığı, başkasının malını haksız ve bedelsiz yeme kabilinden olduğu, bünyesinde fâsid şart (hibe şartı ve beğenmediği takdirde iade etme şartı) bulunduğu ve peşinat verene tanınan muhayyerliğin meçhul olduğu gibi noktalardan hareketle, bu şekilde yapılan akdi geçersiz saymışlardır. Hanefî fıkıh literatüründe, Hanefî

imamlardan bu konuda açık bir görüş nakledilmemekle beraber, diğer ekollerin kitaplarında Ebû Hanîfe'nin de bu görüşte olduğu belirtilmektedir.

Ahmed b. Hanbel ve urbûn yoluyla satımı yasaklayan hadisi sahih kabul etmeyen Hanbelî bilginler ise, Hz. Ömer'in uygulamasını gerekçe göstererek ve akidlerde şart koşma hürriyetini en geniş biçimde tanıma hususundaki eğilimlerinin gereği olarak bu şekildeki alım satımı câiz görmüşlerdir.

Genel olarak çağımız İslâm hukuk bilginlerinin konuya bakışı şöyle özetlenebilir: Günümüzde ticarî hayatın gerekleri ve İslâm hukukunun genel ilkeleri, yüklendiği edimi yerine getirmekte geciken tarafın malî tazminat ödemekle yükümlü olacağı şartının (cezaî şartın) koşulmasına olumlu bakmayı mümkün kılmaktadır. Pey akçesinin de bu çerçevede değerlendirilmesi mümkündür. Şöyle ki, belli bir miktar ödeme yapıp malı alan tarafa malı iade etme hakkının tanındığı bir akidde, satıcı için böyle bir muhayyerliğin tanınmaması durumunda satıcı, malı başka birine satma ve pazarlama imkânına sahip olmamaktadır. İşte böyle bir akidde satıcının müşteriden aldığı ve müşterinin vazgeçmesi halinde kendisinde kalacak olan kapora, daha iyi bir satım imkânını kaçırma riskinin karşılığı olarak değerlendirilebilir. Ancak, taraflar arasında anlaşmazlık çıkmaması için, eğer bu muhayyerlik süresi konusunda yerleşik bir teâmül yoksa, muhayyerlik süresinin akid esnasında tesbit edilmesi şarttır. Önemli olan hukukî muamelelerde istikrarı ve güveni sağlamak, haksızlığı önlemektir. Bunu gerçekleştirmek üzere getirilecek tedbirler yerinde ve uygun karşılanmalıdır.

H) Kâr Haddi

Gerek Kur'an ve Sünnet'te gerekse sahâbe uygulamalarında kâr için belirli bir oran getirilmemiş ve bu husus kural olarak fert veya toplum olarak müslümanlara bırakılmıştır. Çünkü böyle sabit bir oran her zaman, her yerde ve bütün mallar açısından adaleti gerçekleştirmeyebilir. Öyleyse kâr haddi meselesi esas itibariyle ekonomik ve sosyal şartlara göre yeniden düzenlemesi yapılabilecek hususlardan biridir. Bu konuda, münferit uygulamalardan hareketle bir genelleme yapmak ve sabit bir kural geliştirmek isabetli bir yol olarak düşünülemez. Bunun yerine ekonomik şartlar muvacehesinde genel ilkelerden hareketle zamana ve zemine göre değişen bir politika izlenmesi herhalde daha doğrudur. Hz. Peygamber'in bu yöndeki uygulamaları gözden geçirilirse, Resûlullah'ın fiyatlara müdahaleden kaçındığı ve piyasanın arz-talep dengesine bağlı olarak doğal bir biçimde kendiliğinden oluşmasını istediği açıkça görülür.

Meselâ, Hz. Peygamber'in tasvibini kazanan şöyle bir uygulama vardır: Resûl-i Ekrem, Hakîm b. Hizâm'a 1 dinar vererek, kendisine kurbanlık bir koyun alması için göndermiş, o da bu parayla iki koyun satın almış ve birini tekrar 1 dinara satarak 1 dinar ve bir koyunla Resûlullah'ın yanına gelmiştir. Hz. Peygamber, Hakîm b. Hizâm'a hayır duada bulunmuştur. (Ebû Dâvûd, "Büyu'", 28; Tirmizî, "Büyu'", 34) Bu durumda, yaklaşık olarak % 100'lük bir kâr elde edilmiş olmaktadır ve Resûl-i Ekrem buna karşı çıkmamıştır. Yine bunu destekleyici mahiyette olmak üzere Resûlullah'ın fiyat belirlemeye (tes'îr) yanaşmadığı da hatırlanabilir. Bu iki uygulama esas alınırsa, İslâm hukukunda muayyen bir kâr haddi anlayışının getirilmediği ve bunun yerine arz ve talep kanunları doğrultusunda ve serbest piyasa ortamı içerisinde oluşacak fiyatların ölçü alındığı, bu konuda bir düzenleme yapmak gerekiyorsa onun da müslüman toplumların inisiyatiflerine bırakıldığı sonucuna gidilebilir. Prensip bu olmakla birlikte, sunî müdahaleler sebebiyle arz ve talep dengesinin bozulmasından doğan sakıncaları gidermek ve tüketicinin ihtiyaçlarının istismarını önlemek amacıyla yerine göre birtakım tedbirlere başvurulabilir.

Burada kâr haddi ile gabin arasındaki ilişkiyi ortaya koymakta yarar vardır. Bazı araştırmacılar kâr haddi ile gabin arasında doğrudan bir ilişki kurarak, ana paranın üçte birlik kısmından fazla olan kârı gabn-ı fâhiş saymışlar ve bunun câiz olmadığına hükmetmişlerdir. Halbuki, gabin başka şeydir, kâr haddi başka şeydir. Aralarında doğrudan bir bağlantı da yoktur. Çünkü tâcir % 50 veya % 100 kâr ettiği halde gabin yapmış olmayabilir. Bununla birlikte, ölçüsü ne olursa olsun kârın meşrû olabilmesi için aldatma, ihtikâr, zulüm ve kandırma ile hiçbir surette birlikte olmaması, o konuda yasal bir düzenleme ve sınırlama varsa ona aykırı olmaması şarttır. Malın bir kusurunu gizleyerek veya aldatıcı reklamlarla etkileyerek yapılan satımlarda bir haksızlık söz konusu olabilir.

Kârın helâl olabilmesi için, ticarî işlemlerde haramlardan kaçınmak şarttır. Eğer herhangi bir surette harama bulaşılmışsa, meselâ ticareti haram olan malların ticareti yapılmışsa, faiz, karaborsa, aldatma, kandırma yapılmışsa veya müşterinin bilgisizliğinden ve zor durumda olmasından istifade edilmişse bu takdirde elde edilecek kâr helâl olmaz. Öte yandan, gerekli gördüğü takdirde devletin fiyatlara müdahale ederek, kâr için belirli bir ölçü getirmesi de mümkündür ve o takdirde kamu yararı için alınmış olan bu sınırlamaya uymak gerekir. Böyle olunca, İslâm'ın iki aslî kaynağında kâr haddi için bir sınırlandırmanın öngörülmemiş, serbest piyasa ekonomisinin esas alınmış olması, devletin ticarî hayatı tabii seyrine oturtmak için gerekli

sosyal ve yasal tedbirleri alması kaydına bağlı bir serbesti mahiyetindedir. İmtiyazların ve gizli bir tekelleşmenin meydana geldiği alanlarda devletin bu sosyal amaçlı müdahalesine daha çok ihiyaç duyulmaktadır. Bu itibarla örf ve âdetteki mâkul ölçüleri, yasal sınırlamaları göz ardı ederek, insanların bilgisizliğinden/güveninden de yararlanarak malların mümkün olan en yüksek kârla satışa sunulması, ayrıca bu davranışa "İslâm'da kâr haddi yoktur" anlayışıyla meşruiyet atfedilmesi doğru olmaz. Piyasanın ve fiyatların hür irade ve sebest rekabet ortamında oluşması için kâr haddinin önceden belirlenmemiş olması, ticarî hayatta kamu yararını hedef alan hukukî düzenlemelerin olmayacağı anlamına gelmez.

Sonuç olarak belirtmek gerekirse, İslâm'da kâr için belirli bir alt veya üst sınır konmamış, bu tabii ve ahlâkî şartlara, gerekiyorsa yasal düzenlemelere bırakılmıştır.

I) Hava Parası

Kiracının kiralanan gayri menkulü boşaltması veya devretmesi karşılığında yeni kiracıdan (hatta bazı hallerde gayri menkul mâlikinden) istediği toplu bedele, bazan da mülk sahibinin kira akdi yapılırken kiracıdan (periyodik ödemelerden ayrı olarak) istediği peşin bedele **hava parası** denilir.

İslâm borçlar ve ticaret hukukunda akdin neyi konu aldığı, tarafların hak ve borçlarının ne olacağı gibi akdin kuruluşu ve işleyişi ile ilgili temel noktaların önceden açıkça bilinmesi ve belirtilmesi istenir. Hile, aldatma, beklenmedik risk ve zarar, karşı tarafın zor durumda olmasından yararlanarak aşırı kazanç elde etme, sebepsiz ve emeksiz kazanç ise kınanır ve mümkün olduğu ölçüde hukukî müeyyidelerle önlenmeye veya telâfi edilmeye çalışılır. Bu ve benzeri düzenlemeler, İslâm'ın insan ilişkilerinde açıklık ve dürüstlüğü hâkim kılma, toplumda barış, güven ve hukuk düzenini kurma amacının da bir parçasını oluşturur. Bu itibarla klasik literatürde, günümüzdeki anlamda ve uygulanan şekliyle hava parası ve hükmü konusu yer almasa bile, bu hususun İslâm borçlar ve ticaret hukukunun genel ilke ve amaçları açısından değerlendirilmesi mümkündür.

Hava parasının hukukî ve dinî hükmü araştırılırken bu âdet ve uygulamanın genel iktisadî sebeplerinin, tarafların konum ve amaçlarının da göz önünde bulundurulması gerekir. Günümüzdeki hava parasının bir sebebi enflasyonun kira bedeline olan etkisi ve yasal korumacılıktır. İş yerleri ve diğer gayri menkuller başlangıçta piyasa değerinden kiralansa bile paranın hızla değer kaybetmesi, kiracının da yasalarla belli ölçüde korunup kira

akdinin ileriki yıllara taşırılması, enflasyon oranının kira bedeline yansıtılmasında da çoğu zaman yasal veya fiilî zorlukların bulunması sebebiyle, kiracının giderek çok avantajlı bir konum kazandığı sıklıkla görülür. Böyle durumlarda kiracı, kendi emek ve gayretinin dışında çoğu zaman da haklılığı ve meşruiyeti tartışılabilir sebeplerle oluşan bu konumunu iktisadî yönden değerlendirmekte, kira sözleşmesinde devir yasağı bulunsa bile ortaklık ve gizli kiracılık gibi çeşitli yollarla bu iş yerini yeni kiracıya hava parası denilen yüklü bir meblağ karşılığı devredebilmektedir. Burada kiracının kendine ait olmayan bir hak ve menfaat karşılığı bedel aldığı ve haksız bir kazanç elde ettiği açıktır. Bu durum özellikle vakıf, belediye, hazine malı gibi kamu mallarının uzun süre için düşük bir bedelle kiralanması veya enflasyon sebebiyle kira bedelinin giderek sembolik bir ödeme durumunu alması halinde daha çok görülmektedir. Bu tür mallar öteden beri, gerek yönetimlerindeki gevşeklik gerekse halkın bu tür mallarla ilgili yanlış telakki ve eğilimleri sebebiyle zaman zaman haksız kazanç ve istismar konusu olmaktadır. Bu yüzdendir ki, sonraki dönem Hanefî fıkhında, bu tür malların ancak üç yıl için kiraya verilebileceği, kira bedelinin de piyasa değerinden aşağı olmayacağı belirtilerek belli ölçüde önlem alınmaya çalışılmıştır.

Fıkıh kitaplarında günümüzdeki hava parasına benzerlik gösteren ilk örnek ve tartışmalar da vakıf mallarının kiracılığının belli bir bedelle devri sebebiyle gündeme gelmektedir. Vakıf malın icâreteyn usulüyle kiralanması halinde yeni kiracıdan alınan bu bedel haklı bir sebebe dayansa da, diğerlerinde kiracının çoğu defa vakfa ait hak ve menfaat karşılığı bedel aldığı söylenebilir.

Günümüzde uygulanan şekliyle hava parasının ikinci sebebi ise, özellikle iş yeri kiracılığında kiracının oluşturduğu müşteri potansiyelinin, isim ve marka hakkının, iş yerinde bulunan demirbaşların veya iş yerine yapılan harcamaların yeni kiracıya bedel karşılığı devridir. Kira sözleşmesinin de buna imkân vermesi halinde, kiracının bu durumda haksız ve sebepsiz bir kazanç elde ettiği söylenemez. Çünkü kiracı burada mal sahibine ait olan bir hak ve menfaati değil, kendi emek, fedakârlık ve gayretinin sonucu oluşan bir hakkı satmaktadır. İlk dönem Hanefî hukukçular mücerret ve mânevî haklar ve menfaatler karşılığında bedel almayı câiz görmemişken, daha sonraları örf ve toplumsal ihtiyaçlar sebebiyle bu câiz görülmeye başlanmıştır. Çağdaş İslâm hukukçuları telif hakkı, patent ve isim hakkı da dahil, mânevî hakların satışını câiz görmekte, karşılığında bedel alınmasının haksız kazanç olmayacağını ifade etmektedirler. Böyle olunca, kiracının bu mahiyetteki hakları için alacağı karşılığın câiz olması gerekir. Kiracının

devre yetkili olup olmayacağında ise öncelikli olarak kira sözleşmesine, sonra da o bölgede yerleşik örf ve uygulamaya bakılır.

Hava parasının diğer uygulama şekilleri de yukarıda özetlenen iki yaklaşım içinde ele alınıp değerlendirilebilir. Söz gelimi, mal sahibinin kira akdi başlangıcında kiracıdan aylık ödemeler dışında peşin olarak aldığı toplu para, hava parasından ziyade kira bedelinin bir parçası şeklinde görülmeli ve kira akdinin herhangi bir sebeple feshi halinde de ona göre işlem görmelidir. Kiracı belli bir süre için peşin ödeme ile kiraya tuttuğu gayri menkulü süresinden önce tahliye etmesi halinde, kullanmadığı süreye isabet eden kira bedelini mal sahibinden haklı olarak talep edebilmelidir. Bu konuda taraflar arası kira sözleşmesi esas olmakla birlikte, mal sahibi bu erken tahliye sebebiyle açık bir zarara uğramadığı sürece söz konusu bedeli en azından dinen ve ahlâken iade etme yükümlülüğündedir. Buna karşılık kira süresi sona erdikten sonra, kiracının yasaların korumasından veya zilyedliğin sağladığı fiilî durumdan yararlanarak kiralananı tahliye için bedel talep etmesi ise haksız bir taleptir. Nitekim İslâm Konferansı Teşkilâtı'na bağlı İslâm Fıkıh Akademisi'nin 1988 yılında Cidde'de yapılan IV. Dönem Toplantısı'nda da benzeri bir karar alınmış, kira akdi devam ederken kiralananı erken tahliye eden kiracının kalan kira süresi karşılığında yeni kiracıdan veya mal sahibinden alacağı bedel câiz görülürken, kira süresi sona erdikten sonra kiralananda artık gayri menkul mâlikinin hak sahibi olduğu, onun muvafakati olmadan kiralananın bir başkasına devredilmesinin ve bunun için bedel alınmasının câiz olmayacağı belirtilmiştir.

Akid ve hukukî işlemlerde tarafların hak ve yükümlülükleri arasındaki dengeyi korumak, haksız kazancı önleyip kişileri sadece alın terlerinin ve meşrû haklarının karşılığını almaya ikna etmek oldukça zordur. Bunun hukuk kurallarıyla ve maddî yaptırımlarla sağlanması da çoğu defa mümkün olmaz. Her şeyden önce tarafların hak ve hakkaniyeti bilmeleri, kul hakkı ihlâlinin ağır bir vebal yüklediğine inanmaları, sorumluluk duygularının yeterince gelişmiş olması ve bunun olumlu etkilerinin insan ilişkilerine yansıması gerekir. Günümüzde İslâm, çok sınırlı ve dar bir çerçevede anlaşıldığı ve uygulandığı, İslâm'ın insanı ve hayatı bütünüyle kucaklayan akîde ve öğretisi iyi kavranamadığı için, iktisadî ve hukukî ilişkiler kendi piyasa şartları ve dinamiği içerisinde oluşmakta, meşruiyetinin ölçüsünü kendisi koymakta, sonuçta da güçlü ve becerikli kimselerin daha haklı olduğu bir fiilî durumlar ortamı doğmaktadır. Artık bu noktadan sonra kişilerin dinî duygu ve inançları bile kazancın haksızlığını görmede yetersiz kalmaktadır. Bu itibarla, hava parası da dahil iktisadî ve ticarî hayatta cârî çeşitli işlem ve

kazanç yollarının meşrû ve câiz olup olmadığını çevrenin genel kabulüne göre değil de İslâm'ın hak ve meşruiyetle ilgili genel ilke ve amaçlarına göre değerlendirmek gerekir. Helâl kazancın yolu da insan ilişkilerinde karşılıklı rızâyı gözetmek, haklı ve helâl kazancı gaye edinmek, mülkiyet hakkına saygılı olmak ve mal sahibinin gönül hoşnutluğu bulunmadıkça hak ve hukukuna el uzatmamaktan geçer.

J) Borsa ve Hisse Senedi

Batı kökenli bir terim olan **borsa**, "devletin kurduğu ve denetlediği özel hukuk kuralları içinde tarafların karşı karşıya gelip ticarî değere sahip malların alım satımını yaptıkları kurum, devamlılığı bulunan pazar yeri" olarak tanımlanır. Borsa önceleri ticaret ve sanayi borsaları, tarım ürünleri borsaları, altın borsası şeklinde doğup gelişmiş ise de günümüzde hisse senetlerinin, tahvil, hazine bonosu ve kambiyo belgeleri gibi kıymetli evrakın alınıp satıldığı "menkul kıymetler borsası" ön plana çıkmıştır. Borsa denince de artık bu son tür anlaşılmaya başlanmıştır.

Tahvil, hazine bonosu gibi faizli borç senedi mahiyetindeki kıymetli evrakın alım satımı, bunları ister devlet isterse hususi şahıs ve şirketler çıkarsın, faizle borç alıp verme niteliğinde olduğundan câiz görülmez. Dövize endeksli tahviller ve borç senetleri için de durum aynıdır. Şirketlere ortaklığı temsil eden hisse senetlerine ve şirketlerin kâr ve zararına ortaklığı ifade eden kâr-zarar ortaklığı belgelerine gelince durum farklıdır. İktisadî ilişkilerin yoğunlaşıp sermaye piyasasının önem kazandığı günümüzde hisse senetleri, sermaye piyasasının en önemli aracı haline gelmiş ve bir ortaklık belgesi olarak değil de bağımsız bir mal olarak alınıp satılmaya başlanmıştır. Yine kâr getiren bazı tesisler devlet tarafından kâr ortaklığı yoluyla halka açılmış, böylece faizden kaçınan kesimin birikimleri de devreye sokularak toplanan sermaye ile yeni iş sahalarına ve yatırımlara yönelme imkânı bulunmuştur. Ancak bu gelişmeler, bu tür kıymetli evrakın alım satımının fıkhî hükmüyle ilgili bazı farklı yaklaşımları da gündeme getirmiştir.

Türk ticaret hukukunda menkul kıymetler, belgede yer alan hakkın niteliğine göre alacak senetleri ve ortaklık senetleri şeklinde iki ana gruba ayrılabilir. Bir para borcunu ve alacağını temsil eden tahviller, kâr ve zarar ortaklığı belgeleri, finansman bonoları ve gelir ortaklığı senetleri mahiyeti itibariyle para ve alacak senetleridir. Buna karşılık malî hakların yanı sıra yönetime katılma gibi hakları da sağlayan ve gerçek bir ortaklık ilişkisi kuran hisse senedi ise, ortaklık senetleri grubunun tipik örneğidir. Öte

yandan menkul kıymetlerin, sağladığı gelirin özelliğine göre, sabit gelirli ve değişken gelirli senetler şeklinde ikiye ayrılması da mümkündür. Tahviller sabit gelirli; hisse senetleri, kâr ve zarar ortaklığı belgeleri, gelir ortaklığı senetleri ise değişken gelirli senetlerdir.

Ortaklık senedi ve değişken gelirli senet mahiyetinde olan hisse senetleri, Türk hukukunda anonim ve paylı komandit şirketlerde payları temsil eden bir kıymetli evraktır. En önemli fonksiyonu da payı temsil etmesidir. Hisse senetlerinin bir başka özelliği de payı tedavül ettirebilmesidir. Hisse senetleri, ortaklığın sermayesinin belli bir payını temsil ettiğinden itibarî kıymete sahiptir; borsada alınıp satılabilen birer kıymetli evraktır; hatta borsanın en önemli araçlarından biridir. Hisse senedinin piyasa/borsa değeri ise, çeşitli faktörlere bağlı olarak itibarî değerinin altında veya üstünde olabilir. Hisse senetleri, nama yazılı veya hamiline yazılı şeklinde ikiye ayrılabildiği gibi âdi ve imtiyazlı hisse senetleri şeklinde de ikiye ayrılabilir. Hisse senedi, sahibine malî haklar ve yönetime ilişkin haklar sağlar. Malî hakların başında, kâr payı alma hakkı, rüchan hakkı, bedelsiz pay alma hakkı, tasfiye payı hakkı vb. gelmektedir.

Kanunlar, geniş halk kitlelerinin yatırımlara iştirakini sağlamak için ortaklıkların hisse senedi arzına belli şartlarda izin vermekte, hisse senedinin iki taraf için de güvenli bir finans ve gelir aracı olmasını sağlayıcı birtakım tedbirler almaya çalışmaktadır.

Günümüzdeki yoğun ticarî ilişkilerin ve iktisadî faaliyetlerin borsayla, bankayla ve faizle sıkı ilişkisi ve iç içe olması, haklı olarak müslümanların bu tür gelişmelere kaygıyla bakmasına yol açmakta, bu arada anonim şirketlerin ve hisse senetlerinin şer'î hükmü konusunda farklı yaklaşımlara ve yorumlara sebep olmaktadır. Sermaye piyasasının kuruluş aşamasında olduğu, devlet denetiminde ve yasal düzenlemelerde de boşlukların bulunduğu toplumlarda ve dönemlerde bu tereddüt ve kaygılar haklı olarak daha da artmaktadır. Ancak teorik çerçevede kalarak ifade etmek gerekirse tahvil, genelde sahibine önceden belirlenen miktarda sabit bir faiz geliri temin eden bir borç senedi ve ödünç işlemi olduğundan kural olarak faizli işlem sayılır. Bu yüzden de getirisi ne oranda olursa olsun, tahvilden bir yatırım aracı olarak yararlanmanın dinen câiz olmadığında görüş birliği vardır. Hisse senetleri ise, şirketin kârına göre getirisi değişen bir ortaklık senedi olduğundan, mahiyeti itibariyle tahvilden farklıdır. Hisse senetlerinin şer'î durumu ve hükmü konusunda, çağdaş İslâm bilginlerinden çok azı konuyu özel bir araştırmaya tâbi tutarak fikir beyan etmiştir. Bir kısmı, hisse senedinin

ihracının ve alım satımının câiz olmadığı, çoğunluk ise cevazı yönünde görüş belirtmiştir.

Çağımız müslüman iktisatçılarından bir kısmı, Batı'dan alınan çağdaş şirketlerin ve özellikle sermaye şirketlerinin, bu arada hisse senetlerinin de Batı'nın kapitalist ve sömürgeci bakış açısını ve değerlerini yansıttığını, İslâm hukukunun şirketlerle ilgili yerleşik form ve kurallarına uymadığını ileri sürmekte ve şer'an câiz olmadığını, bu şirketlerle yapılacak muamelelerin bâtıl olacağını, dolayısıyla kârının helâl olmayacağını ifade etmekte, netice itibariyle de hisse senetlerini câiz görmemektedir. Gerekçe olarak da, yukarıda aktarılanlara ilâve olarak, hisse senedinin piyasa değerinin birçok faktöre bağlı olarak değiştiğini ve şirket varlığından ayrılarak müstakil bir kıymet kazandığını, şirketlerin mal varlığında helâl ve haramın, faiz ve gayri meşrû kazancın iç içe olduğunu ileri sürmektedir.

Bu konuda görüşünü açıklayan çağdaş İslâm bilginlerinin ve yazarlarının çoğunluğu, hisse senedinin, kâr ve zararı ile birlikte şirketin mal varlığına ortaklığı temsil ettiği düşüncesinden hareketle kural olarak hisse senedi alım satımını câiz görmekte, hisse senedinin sağlayacağı hakları ve bu hakların kullanım şeklini kanun ve anlaşmaların belirleyeceğini ifade etmektedirler. Bu grup ilim adamları arasında Muhammed Ebû Zehre, M. Yûsuf Mûsâ, Mahmûd Şeltût, Abdülvehhâb Hallâf, Ali el-Hafîf, Abdurrahman Hasan gibi isimler başta gelmektedir.

Hisse senedinin ihracının ve alınıp satılmasının fıkıh kuralları açısından da câiz olduğunu ifade eden müslüman âlimlerin dayandıkları gerekçeler şu şekilde özetlenebilir: Şirket, sermayesini belli hisselere ayırmakta ve isteyen bu hisselere sahip olmaktadır. Hisseler şirkete tâbi olarak kâr ve zarara açıktır. Hisse senedine dayalı şirket nevi klasik doktrinde "mudârebe" adı altında mubah kılınmış olup, mudârebede de kâr ve zarara ortak olma esası vardır. Gerekli şer'î şartları taşıyan bir şirkete bu şekilde hisse senedi alarak ortak olmanın cevazında şüphe yoktur. Hatta, Batı'nın ticaret hukukundan alınan anonim şirketlerin ana hatlarıyla İslâm fıkhındaki şirket türleri içinde mütalaa edilebileceği, dinin temel ilke ve kurallarından biri ile çatışmadığı sürece, ihtiyaç ve kalkınma sonucu ortaya çıkan ve kamu yararına yönelik olan bu nevi gelişmelerin alınmasında dinî bir sakıncanın bulunmadığı da açıktır.

Günümüz İslâm bilginlerinin çoğunluğu hisse senedi alım satımını kural olarak câiz ve bu yolla elde edilecek kazancı helâl saymakla birlikte, konuyu değişik yönleri ile inceleyen yazarlar, şirketin dinen câiz olmayan alanda

faaliyet göstermemesi gerektiği kaydına önemle işaret etmekte, anonim şirketlerin işleyişindeki bazı aksaklıklara ve haksızlıklara dikkat çekmekte, itibarî kıymetinden daha düşük bedelle hisse senedi ihracına, imtiyazlı hisse senetlerine, belli mağduriyetlere sebep olmaları açılarından itiraz etmektedirler. Ancak anonim şirketin ve hisse senedinin tabiatının gereği olmayan bu olumsuz gelişmeler, sermaye piyasasını şâibe altında bırakan spekülatif hareketler haliyle anonim şirketin ve hisse senedinin cevazını doğrudan etkilemez. Hisse senetlerinin bir ortaklık belgesi olarak değil de bağımsız bir mal şeklinde alınıp satılmasının câiz olmadığı tezi de doğru değildir. Mubah ve câiz oluş asıl olduğundan, kendi başına bir mal haline gelmiş, alım satımıyla kâr hesaplanan bir hisse senedinin cevazını engelleyen güçlü bir gerekçe mevcut değildir.

İslâm Konferansı Teşkilâtı'na bağlı İslâm Fıkıh Akademisi'nin girişimiyle 1988 yılında Rabat'ta toplanan Borsa Semineri'nin sonuç bildirisinde ve adı geçen akademinin 1992 yılında Cidde'de yapılan VII. Dönem Toplantısı'nda hisse senetlerinin kâr ve zarara iştirak etmesi sebebiyle kural olarak helâl olduğu, fakat şer'î hükmünün bunu çıkaran şirketin ticarî işlem ve amaçlarının meşrû oluşuyla yakından ilgili bulunduğu belirtilmiştir. Şirketin faiz, içki imali ve ticareti, karaborsacılık, hile, yalan ve aldatma gibi dinen haram vasıtalarla kazanç sağlaması halinde hisse senetlerini alıp satmanın ve bundan gelir elde etmenin haram ve mâsiyete iştirak etmek olduğundan câiz olmayacağı bildirilmiş, esasen faaliyet alanı haram işlemler yapma, dinen yasak hizmet ve mal üretiminde bulunma olmamakla beraber, bazı haram işlemlere taraf olması sebebiyle şirketin kârına haram kazanç karışmış olması hallerinde ise, pay sahiplerinin bu miktarı yaklaşık olarak hesaplayıp kendisinin hayır ve hasenat niyeti ile olmaksızın ve toplum hakkı olduğu inancı ile hayır yolunda harcaması tavsiye edilmiştir.

Daha önce de değişik vesilelerle ifade edildiği gibi, İslâm borçlar ve ticaret hukukunda tarafları beklenmedik zarar ve mağduriyetlere iten her türlü bilinmezlik, kapalılık ve risk mümkün olduğunca önlenmeye çalışılmış, açıklık, dürüstlük ve güvenin hâkim olacağı bir borç ilişkisi ve ticarî hayat kurulmaya çalışılmıştır. Buna karşılık, özellikle sermaye piyasasının belirli bir düzen ve istikrara kavuşmadığı, günlük siyasî kararlarla ve baskı gruplarının müdahaleleriyle kolayca yön değiştirebildiği ve büyük çapta değişikliklerin yaşandığı, spekülatif müdahalelerin ve sunî fiyat oluşumlarının iyi niyetli yatırımcıları mağdur ettiği toplumlarda borsa bir tür kumar ve risk ticareti görünümünü alabilmektedir. Bu durumda İslâm'ın yukarıda zikredilen güven ve açıklığı sağlamaya yönelik ilke ve kurallarının gerçekleştiği

söylenemez. Bu itibarla, tıpkı şirketin gayri meşrû alanda faaliyet göstermesinin, çıkaracağı hisse senedi ticaretinin hükmünü etkilediği gibi, sermaye piyasasında hâkim olan bu risk ve kargaşa ortamı da hisse senedinin hükmünü geçici olarak etkileyebilir. Fakat bu giderilmesi ve önlem alınması gereken geçici bir durum olup hisse senedinin aslen câiz olduğu hükmünü değiştirmez.

Halkın elinde bulunan küçük çaptaki tasarrufların birleşerek güçlü bir finans kaynağı teşkil etmesi ve yatırıma yönelmesi ülke ekonomileri için ne kadar yararlıysa, müslümanların İslâm'ın öngördüğü ilkeler ve sakındırdığı yasakları dikkate alan, meşrû alanda ve meşrû tarzda faaliyet gösteren borsayı ve ticarî organizasyonları kurmaya ve desteklemeye yönelmeleri de o derece önemlidir. Dinî hassasiyetini yitirmemiş kimselerin gösterebileceği bu tepki ve iş birliği, sermaye piyasasında güven, dürüstlük ve istikrarın ödüllendirilmesi anlamına da geleceği için, bu tavrın neticede ülke ekonomisine önemli ölçüde yarar sağlayacağı açıktır.

K) Sigorta

Kelime olarak da "güven, emniyet ve garanti" anlamı taşıyan **sigorta** kavramı, riskin çoğalıp yaygınlaşması karşısında insanın kendini biraz daha güvende hissetmesi arayışının ürünüdür. Batı toplumlarında beş altı asırlık köklü bir geçmişi ve yaygın bir uygulaması olan sigorta, İslâm dünyasına çok daha geç intikal etmiş ve özellikle son yüzyılda dinen câiz olup olmadığı yoğun bir şekilde tartışılmaya ve değerlendirilmeye başlanmıştır.

Sigorta, belli bir teknik ve sistem içerisinde kaza ve kayıpların zararını telâfi etmeyi amaçlayan ve karşılıklı ödeme esasına dayanan akdî bir sistemdir. Bunun uygulanmasına temel teşkil eden ve sigorta eden ile sigorta edilen arasında belli haklar ve yükümlülükler doğuran akde de "sigorta sözleşmesi" denir. Daha açık bir ifadeyle sigorta sözleşmesi ile, sigortalı belli bir prim ödemeyi, mal vermeyi, sigortacı da buna karşılık olarak sözleşmede belirtilen bir kaza ve zararın meydana gelmesi halinde bunu telâfi etmeyi veya belli bir meblağı ödemeyi taahhüt etmektedir.

Sigorta yeni bir sözleşme türü olduğundan, İslâm hukukunun klasik kaynaklarında buna dair bir görüş bulunmaması tabiidir. Ancak bu durum konunun, İslâm hukukunun genel ilkeleri ve amaçları çerçevesinde dinî bir değerlendirmeye tâbi tutulamayacağı anlamına gelmez. Aksine İslâm bilginlerinin büyük çoğunluğu, meselenin sırf bu yüzden şer'î değerlendirme dışında bırakılamayacağı noktasında fikir birliği etmiş ve İslâm hukukuyla ilgili eserlerindeki

çözümlerin çok önemli bir bölümü bu yaklaşıma göre belirlenmiştir. Buna göre, sigortanın dinî hükmünü İslâm hukukunun genel prensip ve amaçları çerçevesinde araştırırken, şüphesiz İslâm hukukçularının benzeri meseleler karşısında ortaya koydukları görüş ve tavırlardan da, konuyu değerlendirmeye yardımcı hareket noktaları ve ipuçları olarak yararlanılması gerekir.

Öncelikle belirtmek gerekir ki, sigorta sisteminde, kaza ve zararın meydana gelmediği durumlarda ödenen primlerin karşılıksız kalması, kaza ve zarar meydana geldiğinde ise primler tutarını çok aşan bir meblağın ödenecek olması, klasik akid yapılarına ve ölçülerine göre bir belirsizlik ve dengesizlik taşıdığından, sigortanın şer'î hükmü konusunda ciddi tereddütler ve itirazlar olmuştur.

Kısa bir tarihçe vermek gerekirse, sigorta İslâm dünyasında ilk defa bundan yaklaşık iki asır önce meşhur Hanefî hukukçusu İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) tarafından söz konusu edilmiştir. İbn Âbidîn gayri müslimlerin müslüman tâcirlere sigortalı olarak taşımacılık yaptığından bahisle, sigortacının telef olan malı hukuken ödemek zorunda olamadığını, gayri müslim de olsa böyle bir borcunun bulunmadığını belirtir. Gerekçe olarak da bu şekil taşımanın emanet, âriyet ve icâre akdi hükümlerine tâbi olduğunu, dolayısıyla taşımacının ancak kasıt ve kusur halinde tazmin yükümlülüğünün bulunacağını belirtir. Her türlü helâk ve ziyanda onları sorumlu tutmanın klasik Hanefî ictihadlarına uygun olmadığını, bunun fâsid bir akid olduğunu, düşman ülkesindeki müslüman tâcir için ise sigorta yoluyla ödenen hasar bedelini almanın câiz olabileceğini ifade eder (*Reddü'l-muhtâr*, IV, 169-173).

Osmanlı döneminde sigorta sistemine ilk defa 1864 tarihli Deniz Ticaret Kanunu'nda temas edilmiş, 1870 yılında İstanbul-Beyoğlu'nda vuku bulan büyük yangında şeyhülislâmlıktan sigortanın cevazı hakkında fetva alınmıştır. Yine 1327'de şeyhülislâmlıktan hayat sigortası hakkında fetva sorulmuş, verilen fetvada İslâm ülkesinde hayat sigortası câiz görülmemiş, yabancı ülkede ve yabancı sigortacı ile yapılan sigorta akdi ve bundan doğan tazminat ve ödeme câiz görülmüştür.

Sigortanın şer'î hükmü konusundaki tartışma ve görüş beyanları, son yüzyılda giderek daha da yoğunlaşmıştır. Ancak tartışmalar ve İslâm'a aykırılık iddiaları daha çok "ücretli sigorta" sistemi ile ilgilidir. Devletin tesis ettiği sosyal sigorta veya "karşılıklı üyelik sigortası" genelde câiz görülmektedir. Böyle olunca konuyu üç sigorta türüne göre ayrı ayrı ele almak gerekir.

1. Sosyal Sigorta. Devletin bütün vatandaşlarını kapsayacak şekilde yangın, kaza, hastalık, işsizlik, kimsesizlik gibi durumlarla karşı karşıya kalanları himaye edici sosyal dayanışma ve bütünleşmeyi sağlayıcı geniş bir sigorta sistemi kurması ve vatandaşlarına da bu konuda âdil, dengeli birtakım ödev ve yükümlülükler yüklemesi, İslâm'ın da kurulmasını devamlı teşvik ettiği bir sistemdir, İslâm'ın amacına ve ruhuna da uygun düşmektedir.

2. Karşılıklı Üyelik Sigortası. Bir iş koluna mensup işçilerin, üyelerin ortak katılımıyla gerçekleşen ve içlerinden birisi bir felâketle karşı karşıya kaldığında onun zararını telâfi etmeyi amaçlayan bir sigorta sistemi de, sosyal sigortanın daha dar alandaki bir uygulaması mahiyetinde olup elbette teşvike değer, makbul bir sigorta çeşididir. İslâm hukukunda öteden beri mevcut olan "âkıle" sistemi, hatta "kasâme" usulü ve sistemi, toplu ödemeleri ve yükleri belli bir kesime yayma, sorumlulukları paylaşma amacını taşır. Maktulün diyetini ödemeyi sadece suçlu üzerinde bırakmayıp onun yakın akrabalarına da ödeme sorumluluğu getiren "âkıle" sistemi Hulefâ-yi Râşidîn'den itibaren daha da geliştirilmiş ve giderek belli iş kolu ve meslek grupları üyeleri arasında ortak bir dayanışma ve yardımlaşmaya dönüşmüştür. "Kasâme" de, fâili meçhul bir cinayete kurban giden kimsenin kan bedelinin (diyet) belirli bir usul çerçevesinde belirli bir bölge halkına paylaştırılarak ödetilmesi sistemidir. İslâm öncesi dönemde de cârî olan bu sistemi İslâm, belli bir sosyal dayanışmayı hedeflediğinden devam ettirmiştir.

3. Ücretli-Ferdî Sigorta. Sigortanın üçüncü çeşidi ise toplumumuzda çok daha yaygın olan "ücretli sigorta" sistemidir. Bunda ise, sigortacı kaza, yangın, ölüm gibi durumlarda zararı telâfi etmeyi veya belli bir meblağı ödemeyi üstlenmekte, bunlar meydana gelmezse hiçbir ödeme yapmamakta, sigortalı taraf da periyodik olarak belli bir ödeme yapmayı (prim) üstlenmektedir. Bu nevi sigortada, İslâm hukukunun sözleşmeleri olabildiğince arındırmayı hedeflediği belirsizlik, aldanma, şansın belirleyici rol üstlenmesi, aşırı aldanma gibi olumsuz öncelikler belli ölçüde de olsa mevcut olduğundan, son devir İslâm bilginlerinin önemli bir kısmı bu tür sigortayı İslâm hukukunun ilke ve amaçları ile bağdaşır bulmamaktadır. Bir grup İslâm bilgini ise aksi görüşte olup bu nevi sigortayı da câiz görmektedir.

Ücretli sigortayı câiz görmeyen müslüman âlimler ve bunların ileri sürdükleri gerekçeler şu şekilde özetlenebilir: Osmanlı şeyhülislâmlarından Mustafa Sabri Efendi, ücretli sigortayı kumar ve faizle ilişkisi sebebiyle câiz görmemiş, karşılıklı sigorta ile ticarî şirketin birleşmesinden ibaret yeni bir

sigorta sistemi önermiştir. Mısırlı bilginlerden Muhibbüddin Hatîb, ücretli sigortayı kumara benzeterek reddetmekte, karşılıklı sigortayı ise İslâm'ın ruhuna uygun bir yardımlaşma olarak görüp bunu tasvip ve teşvik etmektedir. Muhammed Buhayt el-Mutîî ise sigortayı bütün nevileriyle reddedip haram görmektedir. Yûsuf Kardâvî, ücretli sigortanın karşılıklı yardımlaşma sayılamayacağını, şirket akdi de olmadığını, faizle yakın bağının bulunduğunu belirterek câiz görmemekte, sosyal ve genel sigortayı tavsiye etmektedir.

Mısırlı müslüman âlimlerden Muhammed Ebû Zehre, sosyal ve karşılıklı yardımlaşmaya dayanan sigorta sözleşmelerini mubah saymakta, ücretli-primli sigortayı ise, kumar veya kumar şüphesi bulunduğu, bilinmezlik ihtiva ettiği, faizle yakın alâkası olduğu için mekruh görmekte; ayrıca, ücretli sigortayı gerektiren iktisadî bir zaruretin bulunmadığını da ifade etmektedir. Muhammed Ebû Zehre diğer birçok İslâm âlimi gibi sigortayı tamamen reddetmeyip, belli nevi ve kısımlara ayırmakta, bir kısmını câiz görürken diğer bir kısmını da mekruh yani sakıncalı görmektedir. Ezher Üniversitesi öğretim üyelerinden Muhammed el-Medenî de bu konuda "haramdır, helâldir" gibi genellemeler yapılmasını doğru bulmayıp, konunun uzmanlarca incelenip kısım ve nevilere göre ayrı ayrı değerlendirilme yapılmasını önermektedir. Çağdaş âlimlerden Ahmed Tâhâ es-Senûsî de, sigorta akdini bir yönüyle İslâm hukukundaki "muvâlât akdi"ne benzetmekte ve mesuliyet sigortasına ılımlı bakmaktadır.

Muhammed Hamîdullah, sosyal dayanışmayı ve sorumluluğu olabildiğince geniş bir kesime yayıp karşılıklı yardımlaşmayı sağlayacak ve devlet eliyle kurulacak bir sosyal sigortayı, ticarî şirket hüviyetindeki karşılıklı sigortayı câiz görüp teşvik ederken, ücretli sigorta sisteminin İslâm'da hoş görülmediğini, bir bakıma şans oyununa benzediğini ifade eder.

Dünya İslâm Birliği'ne bağlı Fıkıh Akademisi'nin 1977 yılında Mekke'de yaptığı toplantıda üyelerin büyük kısmı ise, sigortanın bütün nevileriyle haram olduğunu belirterek şu gerekçeleri ileri sürmüşlerdir: 1. Sigorta akdi garar (belirsizlik) içermektedir. Çünkü iki taraf da ne verip ne alacağını tam bilmemektedir. 2. Sigorta kumarın bir çeşididir. 3. Sigorta her iki neviyle de faizi (ribe'l-fadl ve ribeni'n-nesîe) içerir. 4. Sigorta, bedelsiz olarak bir başkasının malını alma demektir. Bu ise âyette yasaklanmıştır (en-Nisâ 4/29).

Son devir İslâm bilginlerinden Mısırlı M. Reşîd Rızâ, Muhammed Abduh, M. Yûsuf Mûsâ, Muhammed el-Behî, M. A. Mennân ve Mustafa Ahmed ez-Zerkā gibi âlimler ise, bazı kayıt ve şartlar ileri sürmekle birlikte kural olarak

sigorta akdini câiz görmektedirler. Gerekçe olarak da sigortanın, karşılıklı yardımlaşma ve dayanışma, sermaye-emek ortaklığı, vekâlet ve temsil akdi çerçevesinde kaldığını, İslâm'ın da ferdin malı ve geleceği açısından güvencede olmasını, fertler arasında dayanışma ve yardımlaşmayı teşvik ettiğini, insanların âni felâket ve zararlara karşı korunmasının ve yükün geniş kitlelerce paylaşılmasının mubah ve gerekli olduğunu ve İslâm kaynaklarında da bunu destekleyen akid ve uygulama örnekleri bulunduğunu ileri sürerler.

Konuyla ilgili derinlemesine bir araştırma yapan Mustafa ez-Zerkā, sigortayı kural olarak olumlu bulurken İslâm'ın genel maksatlarından, İslâm borçlar ve akidler hukukunun ilkelerinden hareket etmekte, bey' bi'l-vefâ akdiyle kıyaslama yapmakta, sigortanın gerçekte bir şans oyunu olmayıp karşılıklı yardımlaşmaya dayanan ve kâr gayesi de güden bir iktisadî müessese olduğunu ileri sürmektedir. Sigortayı bir nevi kumar, müşterek bahis ve şans oyunu sayan, tevekküle aykırı bulan, bilinmezlik ve belirsizlik (garar) unsurları içerdiğini ileri süren görüşleri ayrı ayrı cevaplandırarak reddetmekte, sigorta şirketinin faizle iştigal etmesini câiz görmemekle birlikte bunu sigortanın câiz olup olmamasından ayrı mütalaa etmektedir. Sonuç olarak da, karşılıklı yardımlaşmaya dayanan üyelik sigortasını İslâm'ın ruhuna uygun bir sistem olarak görüp tecviz ve teşvik etmekte, ücretli-primli sigortayı da İslâm hukukunda benzeri akid ve uygulamaların bulunduğu, İslâm'ın genel amaç ve ilkelerine uygun olduğu, haram olduğuna dair bir delilin de bulunmadığı gerekçeleriyle câiz görmektedir.

İslâm Konferansı Teşkilâtı'na bağlı İslâm Fıkıh Akademisi'nin 22-28 Aralık 1985 tarihleri arasında gerçekleştirilen II. Dönem Toplantısı'nda, sigorta ve reasürans konusunda sunulan araştırmalar, daha önce diğer fıkıh akademileri ve ilmî kurulların ortaya koyduğu görüşler derinlemesine incelenip tartışıldıktan sonra, 9 nolu karar ile şu sonuçlara ulaşılmıştır:

1. Ticarî sigorta şirketlerinin uygulamakta olduğu sabit prim esasına dayalı ticarî sigorta sözleşmesi, akdi geçersiz kılacak ölçüde büyük garar (belirsizlik) içermekte olup, dinen haramdır.

2. İslâmî muâmelât ölçülerine uygun olan alternatif sözleşme, teberru ve yardımlaşma esasına dayalı sigorta sözleşmesi ve yine aynı esasa dayalı reasürans sözleşmesidir.

3. Müslüman toplumların ekonomilerinin sömürü düzenlerinden kurtulabilmesi için, İslâm ülkelerini yardımlaşma esasına dayalı sigorta ve reasürans kurumları tesis etmeye çağırmak gerekir.

Din İşleri Yüksek Kurulu'nun sigorta ile ilgili, 07.04.2005 tarihli 64 nolu kararı da şu şekildedir:

Sigorta; sigortacının, bir prim karşılığında diğer bir kimsenin para ile ölçülebilir bir menfaatini halele uğratan bir tehlikenin (rizikonun) meydana gelmesi halinde tazminat vermeyi yahut bir veya birkaç kimsenin hayat müddetleri sebebiyle veya hayatlarında meydana gelen belli bir takım hadiseler dolayısıyla bir para ödemeyi veya sair edalarda bulunmayı üstlendiği bir akittir (Türk Ticaret Kanunu Madde 1263).

Sigorta, İslâm'ın ilk dönemlerinde bilinmeyen, yakın zamanlarda ortaya çıkmış bir akittir. Bu nedenle sigorta konusunda fıkıh kaynaklarımızda bir açıklama bulunmamaktadır. Bu konuda ilk defa görüş beyan eden, İbn Âbidîn'dir. Adı geçen müellif sigorta konusunu, Raddü'l-Muhtâr adlı haşiyesinin Kitabu'l-Cihâd bölümünün Müste'men alt başlığı altında ele almıştır.

Çağdaş araştırmacılar sigorta konusunu incelemiş ve dinî hükmünü açıklamaya çalışmışlardır. Sosyal sigortalar ve karşılıklı sigortanın caiz olduğu konusunda bu bilginler ittifak etmekle birlikte, ticarî sigortanın hükmü konusunda görüş ayrılığı içerisindedirler. Ticarî sigortanın hükmü konusunda üç ayrı görüş bulunmaktadır:

1. Birinci görüşe göre, ticarî sigortaların hiçbir çeşidi caiz değildir. Zîra ticarî sigortada bilinmeyen unsurlar bulunmakta, bu işlem kumar veya müşterek bahse benzemekte, faiz içermektedir. Ayrıca sigorta haksız tazmindir. Sigorta akdi, güvence gibi objektif olmayan bir şeyin satışıdır. Sigorta ve özellikle hayat sigortasında takdir-i ilâhîye meydan okuma vardır. İslâm'ın yasakladığı bu unsurları taşıyan sigortanın da haram olması gerekir. Buna göre, sigortacının prim, sigortalının da tazminat alması caiz değildir.

2. İkinci görüşe göre, hayat sigortası caiz değildir; mal ve eşya sigortası ise esas itibariyle caiz olmakla birlikte, dinen hoş değildir. Ayrıca faiz esasına dayanan sigortalar caiz değildir.

3. Üçüncü görüşe göre, sigortayı yasaklayan kesin bir nass bulunmadığından, faiz karışmaması ve genel ahlâka aykırı olmaması şartıyla sigortanın bütün çeşitleri caizdir. Zira akitlerde asıl olan, yasaklayıcı bir nass bulunmadığında helal olmasıdır.

İslâm dini, yeni gelişmeler karşısında ortaya çıkan durum ve şartlara cevap verebilecek özelliğe sahiptir. Hz. Peygamber döneminde bulunmayıp daha sonra ortaya çıkan akitler için de durum böyledir. Bu akitler, İslâm hukukunun esaslarına muhalif bir unsur ihtiva etmiyor; akdin mevzuu,

irade beyanı, karşılıklı rıza gibi dinen aranan bütün unsur ve şartları taşıyorsa sahihtir.

Sigorta da, Hz. Peygamber döneminde olmayan ve klasik fıkıh kaynaklarında yer almayan, yeniçağda ortaya çıkmış bir akittir. Bu itibarla sigorta, dinin maksatları doğrultusunda ve nassların genel ilkeleri ışığında değerlendirilerek hükmü ortaya konabilir. Bu amaçla öncelikle sigorta konusunda yapılan tenkitler ele alınacak, daha sonra da genel bir değerlendirme yapılacaktır.

a) Sigorta ve Garar/Cehalet İlişkisi

Bazı bilginler, sigorta akdi yapılırken, rizikonun gerçekleşip gerçekleşmeyeceği, gerçekleşmesi halinde ne kadar tazminat ödeneceği bilinmediği için garar unsuru taşıması sebebiyle caiz olmadığını söylemişlerdir.

Garar, akdin haksız kazanca yol açacak ölçüde kapalılık taşıması demektir. Hukukî işlemlerde ve özellikle de iki tarafa borç yükleyen sözleşmelerde, akdin konusunun bilinir ve belirli olması gerekir. Kur'ân ve sünnette, sözleşmelerde açıklık, dürüstlük ve güven ilkeleri üzerinde ısrarla durulmuştur (bk. Bakara 2/188; Nisâ 4/29).

Alışverişlerde gararı yasaklayan hadislerden (Buhârî, Buyû', 75; Müslim, Buyû', 4) hareketle İslâm hukukçuları, akitlerde önemli ölçüde kapalılık ve risk içeren, taraflar arasında anlaşmazlığa yol açan gararın yasak olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Ancak hangi derecedeki gararın, hangi tür akitlerde etkili olacağı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Genel olarak garar, önem ve derecelerine göre; akdi iptal edici, akdi ifsat edici ve kaçınılması mümkün olmayan garar şeklinde üçe ayrılabilir. Kaçınılması mümkün olmayan gararın akde herhangi bir tesiri yoktur. Buna karşılık, önemli ölçüde kapalılık ve risk içeren, ana karnındaki yavru, kaçmış hayvanın satımı gibi akitler batıldır. Kapalılık ve risk, eğer akdin konusunun vasfı, miktarı ve vade gibi hususlarda olup, daha sonra giderilebilir ölçüde ise, bu tür garar, akdi ifsat eder. Bu belirsizlikler ortadan kalktığında, sahih bir akde dönüşür.

Cehaletle ilgili olarak; taraflar arasında çekişmeye yol açması kuvvetle muhtemel olan akdin konusundaki cehaletin, akdin sıhhatine engel olduğu; çekişmeye yol açmayacağı kuvvetle muhtemel olan durumlarda ise, akdin sıhhatine engel teşkil etmeyeceği konusunda alimler ittifak etmişlerdir.

Buna karşılık çekişmeye neden olması muhtemel durumlarda, akdin sıhhatine mani teşkil edip etmeyeceği hususunda ihtilaf etmişlerdir.

Garar ve cehaletle ilgili düzenlemelerin amacı, hukukî işlemlerde karşılıklı rızayı, açıklık ve dürüstlüğü sağlamak, tarafların beklenmedik bir zarar ve risk altına girmesine, aldatılmasına engel olmaktır. Hz. Peygamber'in yasakladığı tasarruflara bakıldığında, yasak olan gararın, karşılıksız olarak bir tarafın kazancını diğer tarafın da zararını şansa bağlaması bakımından, akdi kumar haline getirecek derecede aşırı belirsizlikler olduğu görülür. Buna göre akdi bozacak gararın derecesi, günün şartlarına göre belirlenebilir; ortaya çıkan yeni hukuki işlemler de bu doğrultuda hükme bağlanabilir.

Diğer taraftan garar, bizzat kendisi haram olduğu için değil, tartışmaya ve insanların birbirlerini aldatıp haksız kazanç sağlamalarına yol açtığı için haram kılınmıştır. Bu bağlamda sigorta değerlendirildiğinde sigortada, tartışmaya yol açacak belirsizlik ve bilinmezliğin bulunmadığı görülür. Çünkü sigorta, detaylı bir şekilde hukukta düzenlenmiş olup, kendine mahsus çok ince hesaplarla işlemektedir.

Sigortada ihtimal unsuru yalnızca sigortacı için bahis mevzuudur; sigorta edilen, kaza meydana gelirse sigortalıya tazminatı öder, gelmezse hiçbir şey ödemez. Bunun yanında mezkur ihtimal ancak teker teker sigortaya bağlı akitler ele alındığı zaman vardır, sigortacının yürüttüğü akitlerin hepsi göz önünde bulundurulduğunda, sigorta sistemi için akde mani bir belirsizlik yoktur. Çünkü sistem, sigortacı için dahi ihtimal unsurunu kaldıran istatistik bir esas içinde bulunmaktadır.

Hz. Ömer, İbn Mes'ûd, İbn Abbâs, İbn Ömer gibi büyük sahabe fakihlerinin ve Hanefîlerin kabul etmiş oldukları muvâlât akdi, sigortada bulunan belirsizliğin akdin sıhhatine mani olmadığını göstermektedir.

Bir çeşit yardımlaşma sözleşmesi olan muvâlât akdi, miras bırakacak hiçbir akrabası ve yakını bulunmayan bir kişinin, diğer bir şahısla, ihtiyaç olursa kendinin diyet borcunu ödemesi, buna karşılık kendisine mirasçı olması üzerine yaptığı bir anlaşmadır. Bu akitle akraba çevresi bulunmayan bir kimse, Müslüman toplumda kendine yardımcı ve çevre edinmiş olur. Diğer tarafın akdi kabul etmesi üzerine, muvalât akdi yapan kişinin diyet ödemesi gerektiğinde, anlaşma yaptığı mevlâsı diyetini öder; öldüğünde de geride mirasçısı bulunmaz ise mirası himayeyi kabul eden kişi alır (bk. Mebsût, VIII/91 vd.).

Kaldı ki sigortadaki bilinmezlik tek taraflı iken, muvâlât akdinde iki yönlü bilinmezlik mevcuttur. Şöyle ki, akdin kurulması esnasında, kimsesiz olan kişinin kaza ile ölüme sebebiyet verip vermeyeceği bilinmediği gibi, ne

kadar miras bırakacağı ve mirasçı bırakıp bırakmayacağı da bilinmemektedir.

Diğer taraftan sigorta sistemi, bütün dünyada umumi iktisadi hayata bağlı diğer sistemlere nispetle en büyük ve sağlam bir teâmül ve tedbir haline gelerek, hukuken düzenlenmiştir. Bundan sonra, tartışmaya yol açacak belirsizlik olduğu söylenemez.

b) Sigorta - Kumar İlişkisi

Sigortayı değerlendiren günümüz bilginlerinden bazıları, sigortanın konusu olan riskin olup olmayacağı belirsiz olduğundan kumar anlamı taşıdığını ileri sürerek sigortanın caiz olmadığını söylemişlerdir.

Kumar, ortaya para koyarak oynanan talih oyunudur. Sigortanın kumara benzetilmesi doğru değildir. Zira sigorta sözleşmeleri kumar ve bahis gibi şansa bağlı sözleşmelerden değildir. Kumar ve bahiste taraflar, kararlaştırmış oldukları parayı kaybetmeyi başta göze alıp, bir ihtiyacı karşılamayı değil, oyun aracılığı ile emeksiz bir zenginleşmeyi amaçlamaktadırlar. Sigorta sözleşmesinde ise sigortalının tesadüfe bağlı bir olaydan zenginleşmesi söz konusu değildir. Çünkü sigortacı, risk gerçekleşince, üzerine aldığı riskin meydana getirdiği zararı, sigorta sözleşmesine dayalı olarak öder. Sigorta sözleşmesinde öngörülen riskin gerçekleşmesi halinde sigortalının uğradığı zarar giderilmekte olup sigortalıya bir zenginleşme sağlamamaktadır.

Kumarda hiçbir surette dayanışma ve yardımlaşma özelliği ve niyeti yoktur. Aksine, karşı tarafı mağlup etme ve malını alma niyeti vardır. Bu da dayanışmayı değil, kin ve nefreti doğurur. Sigorta sözleşmelerinde ise, riskin gerçekleşmesi, kumar ve bahiste olduğu gibi taraflarca istenilen bir durum değildir. Ayrıca kumar ve bahiste tehlikenin (kaybetmenin) önlenebilme ihtimali bulunmakla birlikte, sigorta sözleşmelerinde rizikonun önlenebilmesi söz konusu değildir.

Kumarda alınan meblağın hiçbir sınırı yoktur. Kumarda insan bütün maddi ve ahlâkî değerlerini yok edebilir. Sigortada ise belli bir kayıp (risk) karşılığında, onun kadar alma söz konusudur.

Öncelikle kumarın haram olmasının birinci amili, daha önce de belirtildiği gibi, ahlâkî ve içtimâîdir. Bu itibarla en büyük içtimâî ve ahlâkî dertlerden biri olan kumar ile, faaliyet sahasında insanın malına ve canına dokunan kazaların-felaketlerin zararını ve acısını azaltmak için bir tür yardımlaşma olan sigorta sisteminin birbirine kıyaslanması uygun olmaz.

c) Sigortanın Konusu

Sigorta sözleşmesinde, sigortalının ödemiş olduğu prime karşılık, güven verme gibi mücerret/sübjektif bir şey satıldığı ifade edilerek sigortanın caiz olmadığı ileri sürülmektedir. Ayrıca güven vermek bir hayır işi olduğundan bunun karşılığında para alınamayacağı iddia edilmektedir.

Sigortada gerçek karşılık, sigortalının ödediği primle elde ettiği teminattır. Bu teminat ve taahhüt ise, risk meydana gelmeden, akdin yapılmasıyla hasıl olmaktadır. Zira sigortalıya güvenlik veren bu taahhüt ve teminat sayesinde, riskin meydana gelmesi ile gelmemesi, sigortalı açısından farksız hale gelmektedir. Şöyle ki, risk meydana gelmezse mallarının, haklarının ve menfaatlerinin zarar görmesi söz konusu değildir; risk meydana gelirse alacağı tazminat sayesinde kaybı telâfi edilebilir.

Güvenin bir hayır işi olduğunu söyleyerek satışının caiz olmadığını söylemenin de hiçbir delili yoktur. Kaldı ki bilginler, Kur'an öğretimi, imamlık, müezzinlik gibi sırf ibadet ve hayır işinde dahi ücret alınmasının caiz olduğunu söylemişlerdir.

d) Sigorta ve Haksız Tazmin İlişkisi

Sigorta konusunu araştıran bazı bilginler, sigortada haksız tazmin bulunduğunu söylemektedirler. Onlara göre, sigortacı bu akitle, sigortalının zararını ödemeyi üstlenmekte, böylece yükümlü olmadığı bir borcu yüklenmektedir. Meselâ, emanet akdinde, emanet alanın, kusuru olmaksızın emanet olarak bırakılan malın helak olması halinde, akitte şart koşulmuş olsa bile, tazmin edilmesi gerekmez.

Sigortada haksız tazmin söz konusu değildir. Zira sigortacı ödemeleri bilerek, hesaplayarak ve isteyerek yapmaktadır. Kaldı ki bunun benzeri, kefalet, muvalât gibi meşru akitlerde de bulunmaktadır. Hanefî, Malikî ve Hanbelîlere göre meçhul bir borca kefil olmak sahihtir ve gerektiğinde kefilin bu borcu ödemesi gerekir. Mesela bir kişi, diğerine "şu yolu tutup git; çünkü emin bir yoldur, eğer başına bir şey gelirse ben ödeyeceğim" dese, o da söz konusu yoldan giderken soyulsa, teminat veren zararı öder (bk. İbn Âbidîn, Raddu'l-Muhtâr, V/332).

İslâm dininde benimsenen âkile sistemi de, sigortanın haksız tazminat olduğu gerekçesiyle reddedilmesinin uygun olmadığını göstermektedir. Kaza ile bir insanın ölümüne sebep olan kişinin ödemesi gereken tazminat, âkilesine, yani erkek tarafından akrabalarına veya divan, meslek ve benzeri mensubu bulunduğu gruba taksim edilir. Âkile sisteminin meşru olduğu

konusunda sahih hadisler bulunmaktadır (bk. Buhârî, Diyât, 24; Müslim, Kasâme, 11; Tirmizî, Diyât, 18).

Âkile sisteminde, tazmînatın taksim edilmesi iki hikmete yöneliktir: a) hata ile diyeti gerektiren bir eylemi işleyen kimsenin ağır malî yükünü hafifletmek, b) kazâya uğrayanların heder olmasını önlemek. İbn Âbidîn, Reddu'l-Muhtâr adlı eserinde, "... İslâm'dan önce iyilik olsun diye ve asalet icabı tazminatı yükleniyorlardı; İslâm da bunu kabul etti; yani gerekli ve mecbur kıldı. Bu adete insanlar arasında rastlanır; hırsızlık, yangın gibi bir zarara maruz kalan kimse için -aynı sebeple- yardım toplarlar." demektedir (bk. İbn Âbidîn, Raddu'l-Muhtâr, VI/640 vd.).

Malikîlerin kabul ettiği borçlu kılan vaat de, sigortacının riski üstlenmesinin aykırı olmadığını göstermektedir: Bir şahıs diğerine -aslında mecbur olmadığı halde- ödünç veya iğreti vereceğini yahut da bir zararı karşılayacağını vaat etse bu vaat ile borçlu hale gelir. Söz verilen şahıs zikredilen sebebi yapmaya teşebbüs etmedikçe söz veren cayabilir, teşebbüsten sonra ise cayamaz. Meselâ bir şeyi satın almak isteyen kimseye almak istediği şeyin bedelini vaat etmesi, onun da satın alması; evlenmede mehir meblağını ödünç vereceğini söyleyip berikinin buna güvenerek evlenmesi gibi durumlarda söz borçlu kılar. İbn Rüşd bunu "çünkü bu, satışa bağlanmış bir vaattir; vaat bir sebebe bağlandığı zaman, sebep gerçekleşince yerine getirilmesi gerekir. Görüşler içinde en yaygın olanı budur" şeklinde izah etmektedir (Uleyş, Fethu'l-Aliyyi'l-Malik fi'l-Fetâ Alâ Mezhebi'l-İmâmi'l-Mâlik, I/241 vd.). Buna göre, "sigorta akdi, sigortacının, borçlandıran vaat yoluyla, meydana gelmesi muhtemel bir olayın zararını, vaat edilen şahıs adına yüklenmesinden ibarettir" denilebilir.

e) Sigorta ve Faiz - Haksız Kazanç İlişkisi

Sigortanın caiz olmadığını ileri süren bilginler, sigortada üstlenilen risk meydana geldiğinde ödenen tazminatın fazla olması durumunda alınan ile ödenen arasında fark bulunduğundan faiz olduğunu, denk olması halinde de vadeli olarak nakdin satılması nedeniyle faiz gerçekleştiğini söylemektedirler. Ayrıca sigorta şirketlerinin primleri faize yatırarak değerlendirdikleri de öne sürülmektedir. Sigortada üstlenilen riskin meydana gelmemesi veya tazminatın az olması durumunda ise, sigortacının karşılığı olmayan, haksız bir kazanç elde ettiği ifade edilmektedir.

Faiz, akitte şart koşulmuş bulunan karşılıksız fazlalık veya ribevî mallardan aynı sınıfa dahil olanların birbirleriyle veresiye olarak satılması anlamına gelmektedir (Mebsût, XII/109; Muğnî, IV/3). Faizi diğer muamele-

lerden ayıran en önemli özellik, fazlalığın lafzen veya hükmen akitte şart koşulmuş olmasıdır. Meselâ borcun iadesinde, bir hediye verilmesi halinde, bu fazlalık şart koşulmadığı için faiz değildir.

Genel olarak sigortada, mutlak anlamda faizin tanımında yer alan "şart koşulmuş karşılıksız fazlalık" bulunmamaktadır. Sigorta, prim karşılığında tazminatın satışı olmayıp, güven ve teminat verme karşılığında prim almaktır.

Sigortacının prim almasına rağmen kaza meydana gelmediği takdirde bu primin karşılıksız olduğu söylenemez; zira sigortacının sigorta sözleşmesinden doğan borcu sadece riziko gerçekleşince sigorta tazminatını ödemek değil bunun yanında sigorta süresi içinde muhtemel rizikoyu da üzerinde taşımaktır. Bu çerçevede sigortacının rizikoyu üzerinde taşıma borcunun karşılığını, sigortalının prim borcu oluşturmaktadır.

Diğer taraftan sigorta sistemi, sigortalının, faizde olduğu gibi daha çok kazanması amacına yönelik olmayıp, kaybının telafisi esası üzerine çalışır. Kaza sigortalarında sigortacı, sigortalının gerçekten uğradığı zararı, tehlikenin oluşması ile sigorta ettirdiği malda meydana gelen azalmayı telafi etmektedir. Bu sebeple sigortacının vereceği tazminat miktarı, sigortalının maruz kaldığı zararı ve sigorta sözleşmesinde belirlenen sigorta bedelini hiçbir şekilde aşmamaktadır. Bu suretle, sigortalının sebepsiz yere mal kazanmış olmasına imkan verilmemektedir.

Sigortacının, birikimli hayat sigortası ile bireysel emeklilik tasarruf ve yatırım sistemi primleri dışındaki paraları hangi alanda değerlendirdiği, sigortacı ile sigortalı arasındaki ilişkide ve sigortanın hükmü üzerinde etkili değildir. Bu konuda sorumluluk sigortacıya aittir.

Ancak ticarî sigorta çeşitlerinden birikimli hayat sigortası ile bireysel emeklilik tasarruf ve yatırım sisteminde, genel olarak primler şirketler tarafından nemalandırılarak iştirakçilere kâr payı dağıtılmaktadır. Bu da bir nevi ortaklık olduğundan, yatırılan primlerin değerlendirilme alanları dînî hüküm bakımından önem kazanmaktadır. Buna göre yatırılan primlerin, dinen helâl olan alanlarda değerlendirilmesi durumunda, bu tür birikimli hayat sigortası yaptırmak ve bireysel emeklilik tasarruf ve yatırım sistemine dahil olmak ve bunların verdiği kar paylarını almak caiz; helâl olmayan alanlarda nemalandırılması halinde ise caiz değildir. Diğer taraftan, belli bir süre prim ödendikten sonra, sigorta şirketinin maktu bir meblağ ödemesi veya aylık bağlaması şeklinde yapılacak hayat sigortası; paranın vadeli olarak satışı olacağından faiz kapsamında değerlendirilir.

f) Sigorta ve Kader İlişkisi

Sigorta akdinde, özellikle hayat sigortasında Allah'ın kudretine meydan okuma manasının mevcut olduğu ileri sürülmektedir. Halbuki sigorta, sigortalanan riskin vuku bulmayacağının değil, vuku bulduğu takdirde riskin meydana getireceği zararları tazmin edilmesi veya hafifletilmesinin taahhüdüdür. Sigorta, kişinin yalnız başına taşıyamayacağı bir zararı, diğer sigortalıların katkılarıyla sigortacının üstlenmesidir.

Özet olarak;

Akitlerde asıl olan caiz olmaktır; İslâm'ın öngördüğü temel prensiplere aykırı bir husus içermeyen ve akdin dinen aranan bütün unsur ve şartlarını taşıyan her akit sahihtir. Bu itibarla, Asr-ı saadette ve müçtehit imamlar döneminde bilinmeyen ve yakın zamanda ortaya çıkan sigorta da, söz konusu unsur ve şartları taşıması halinde caizdir.

Bu bağlamda sigortanın caiz olmadığını ileri süren bilginlerin gerekçeleri değerlendirilmiş ve bu gerekçeler sigortanın caiz olmadığını ortaya koyacak nitelikte görülmemiştir.

Diğer taraftan ticarî sigortaların, sadece hedefinin kazanç olduğu gerekçesiyle reddedilmesi de doğru değildir. Bu gerekçeyle caiz olmadığını söyleyen fıkıhçıların hemen tamamı, sosyal sigortaları ve karşılıklı sigortaları, hedefi yardımlaşmadır diye caiz görmektedirler. Oysa öz itibariyle sosyal sigorta kurumları ile özel sigortalar arasında, hüküm değişikliğine götürecek temel bir fark yoktur. Sosyal sigortalarla özel sigortalar arasındaki farklar; sosyal sigortaların kanunla kurulmuş kurumlar tarafından yapılıyor olması, zorunlu olması, sigortalı olabilmek için kişilerin belli bir statüde olmaları, ödenecek prim ve bu sigorta ile sağlanacak menfaatlerin her sigortalının özel durumuna göre düzenleniyor ve sosyal sigortaların öngördüğü risklerin daha ziyade sosyal sınıfları tehdit ediyor olmasıdır.

Sigorta, meydana gelen zararın yalnızca riske maruz kalanın üzerinde kalması yerine, sigortalıların ödedikleri primlerden ödenen tazminat yoluyla bütün sigortalılara dağıtılmasını ve böylece felaket ve kazaların zararının hafifletilmesini gaye edinmiş karşılıklı taahhüt ve yardımlaşmaya dayanan bir sistemdir. İslâm'ın, sosyal ve iktisadî hayata dair bütün düzenlemelerinin hedefi, hak ve görevlerde, mutlak manada karşılıklı yardımlaşma ve kefâlet esasına dayanan bir toplum meydana getirmektir. Buna göre sigorta İslâm dinindeki bu yüce hedefe aykırı değildir.

Başta ticaret olmak üzere pek çok ilişkinin globalleştiği günümüz dünyasında ticarî sigortanın bulunmaması başlı başına bir risk teşkil eder ve Müslümanların ekonomik açıdan mağlubiyetini sonuç verir.

Yukarıda zikredilen açıklamalar ışığında;

a) Genel olarak, sosyal sigortalar, karşılıklı sigortalar ve ticarî sigortaların caiz olduğuna,

b) Kâr payı esasına dayalı çalışan birikimli hayat sigortası ile bireysel emeklilik tasarruf ve yatırım sisteminin ise, yatırılan primlerin, dinen helâl olan alanlarda değerlendirilmesi durumunda caiz olduğuna,

c) Konusu din tarafından yasaklanmış olan sigortanın caiz olmadığına,

Karar verildi.

Öyle anlaşılıyor ki, çağımız İslâm âlimlerinin neredeyse tamamı, devlet eliyle gerçekleştirilecek genel sosyal sigortayı İslâm'ın tecviz ve teşvik ettiği, meslekî kuruluşlar ve üyeler arası karşılıklı sigorta sisteminin kurulmasının hem İslâmî geleneğe hem de günümüzün şart ve ihtiyaçlarına uygun olduğu görüşüne sahip olup prensip olarak sigorta sisteminin câiz ve gerekli olduğunu ifade etmektedirler. Tereddütler ve farklı görüşler ticarî sigorta, bunun içinde de hayat sigortası üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu arada ticarî sigorta sisteminin bazı belirsizlikler ve kumar içerdiği, sigorta şirketlerinin faizle iç içe olduğu, hayat sigortasının İslâm'ın tevekkül anlayışına aykırı olduğu, hatta ticarî sigorta sisteminin İslâmî anlayış ve ahlâka aykırı olduğu ve ancak belli ihtiyaç ve zaruret halinde başvurulabilecek istisnaî bir çözüm olduğu şeklinde farklı yaklaşım ve gerekçeler ileri sürülmektedir.

Ancak müslüman toplumların sigorta konusuyla ilgili olarak son yüzyıldaki teori ve pratiği dikkatle izlendiğinde Batı'dan alınan bu sisteme karşı önceleri çok daha güçlü bir direncin oluştuğu, iktisadî şartların ve ticarî ihtiyaçların gelişimine paralel olarak bu konudaki tereddütlerin giderek azaldığı ve bazı teknik ayrıntılara ve dar bir alana münhasır kaldığı görülür. Diğer bir ifadeyle, sigorta konusundaki çekimser veya muhalif tavır, ileri sürülen dinî gerekçelerden ziyade müslüman toplumların reaksiyoner yapısıyla, toplumsal bünyenin dış etki ve kurumlara karşı son derece duyarlı ve ihtiyatlı olup ancak belli bir test aşamasından sonra onları bünyesine alabilmesiyle daha yakından ilgilidir. Bunun için de, günümüz İslâm toplumlarında sigorta sisteminin kabul görmeye başlamasını müslümanların dinî hassasiyetlerini giderek yitirmesine, alternatif bir sistem üretemediği için mevcut durumu kabullenme zorunda kalmasına bağlamak yeterli ve tatmin-

kâr bir açıklama değildir. Bu konuda daha gerçekçi bir açıklama olarak şu denebilir: Sistemin işleyişini yakından izleyenler sigortada kumar ve belirsizliğin değil riski müştereken üstlenme fikrinin ağır bastığını, faizin aslî unsur değil biriken sermayeyi çoğaltma aracı olduğunu, diğer birçok sakıncanın da sigorta sisteminden değil şirketin yönetim biçiminden kaynaklandığını farketmiş ve bunun için de toplum sakıncalı gördüğü hususlardan âzami ölçüde kaçınarak ve âdeta ıslah ederek sistemi bünyesine almaya çalışmıştır. Önce sosyal sigortanın, işsizlik ve sağlık sigortasının, karşılıklı üyelik sigortasının, sonraları iş yeri, iş makineleri ve kaza sigortalarının câiz görülmeye başlanması ve uygulamaya girmesi, hayat sigortasının da gelişim çizgisi hakkında önemli bir ipucu sayılabilir. Yoğun bir risk ortamında yaşayan günümüz insanına bir nebze olsun güven ve destek veren bu tür gelişmelere güvenlik, sağlık, çalışma hayatı gibi temel prolemlerinde gerekli mesafeleri alamamış, sosyal devlet ve hukuk devleti anlayışı yeterince özümsenmemiş toplumlarda daha çok ihtiyaç vardır. Sigorta konusundaki tekelleşmenin kırılıp daha farklı işletme, katılım ve paylaşım usullerine imkân verilmesi, haliyle bu konuda önemli bir adım olacaktır.

Sakıncalardan arındırılmış sigorta sistemi oluşturuluncaya kadar müslümanların, mevcut ücretli sigorta şirketlerine, risk taşıyan değerlerini sigorta ettirmeleri, yani sigortacı değil, sigortalı olmaları, sigortacının câiz olmayan tasarruflarına katılmayı içermediği ve zaruret de bulunduğu için câiz olmalıdır.

SOSYAL HAYAT

Bölüm 19

Ondokuzuncu Bölüm

Sosyal Hayat

Buraya kadar ele alınan konulardan, İslâm dininin fert ve toplum hayatına bütüncül yaklaştığı, insanın dünyada huzur, güven ve mutluluk içinde yaşaması, âhiret hayatında da bu hayat çizgisini koruyabilmesi için hayatın her alanına ölçülü ve gerekli açıklamalar getirdiği ve insanı yönlendirdiği görülür. İman dinin özü, ibadetler dindarlığın âdeta simgesi olarak bilinmekle birlikte Müslümanlığın bunlardan ibaret olmadığı açıktır. Her ne kadar geniş halk kitlesi arasında ibadetlerin şekil kısmı, dinin ve dindarlığın göstergesi olarak algılanmakta, hatta bu alanda yoğunlaşıp hayatın diğer alanlarında alabildiğine hoyrat, bencil ve çıkarcı davranabilen müslüman tiplerine sıkça rastlanmakta ise de, bu fevkalâde yanlış bir kanaat ve yanıltıcı bir görünümdür. Şekil kolay, şeklin arkasında yatan mânayı kavramak ve yaşamak zordur. Belirli davranışları, dindarlık adına da olsa yapmak kolay fakat bu davranış biçimlerinin götürmek istediği hedefe ulaşmak zordur. Dindarlığın zor ve önemli olan kısmı da ikincisidir. Müslümanın med cezir hali yaşayarak seccade üzerinde veya ibadetlerin şeklî ifası konusunda titizlik göstermesi ancak aile hayatından ticarî hayata, insan ilişkilerinden sosyal ödev ve sorumluluklara kadar diğer alanlarda ise âdeta ikinci bir kimliğe bürünerek pragmatist, bencil ve aldırmaz bir biçimde davranabilmesi dinin ve dindarlığın yanlış anlaşılmasının tipik örneklerinden biridir. Halbuki gerçek dindarın dindarlığı hayatın her alanına yayması yaratıcıya bağlılığın göstergesi sayılan şeklî davranışlarda olduğu kadar sosyal ilişkilerde, üçüncü şahısların hakları konusunda ve toplumsal hayata ilişkin alanlarda da dinin öğütlediği şekilde hak bilir, âdil, ölçülü ve fedakâr olması gerekir.

İslâm toplumlarının önünde şehirleşme, yol, park ve yeşil alan düzenlemeleri, sosyal sorumluluk ve kontrol, apartman hayatı ve komşuluk ilişkileri, trafik kuralları, töre ve törenler gibi birlikte yaşamayı güzelleştirici ve toplumsal öğeyi güçlendirici kural, kavram ve projelerde daha alması gereken hayli mesafenin bulunması İslâm'ın hayatın bütün alanlarına bütüncül yaklaşımının pek iyi kavranmadığının, bireysel dindarlık sınırının fazla aşılamadığının açık bir göstergesi sayılmalıdır. Bununla birlikte Müslümanlık'la Doğu toplumlarına özgü insanî hasletlerin bileşkesiyle bu toplumlarda çok güzel sosyal kurumların ve dayanışma örneklerinin ortaya çıktığını da inkâr etmemek gerekir. Burada hayıflanılan husus, İslâm'ın bireysel dindarlığı aşan sosyal ödevler ve sorumluluklar konusundaki ilkelerinin, öğreti ve çabasının bütün olumlu toplumsal projelerde ana unsur ve motivasyon kaynağı olması imkânı varken, bunun çok iyi anlaşılamamış ve değerlendirilememiş olmasıdır.

İlke olarak temas edilen bu sosyal sorumluluklar ve davranışlar dinî kültürümüzde kısmen İslâm ahlâkının kısmen de fıkhın konuları arasında yer almış ve dönemlerine göre güncellik taşıyan sosyal ödev ve kurumlar konusunda yapıcı bir kamuoyu oluşturulmaya çalışılmıştır. Burada, sosyal niteliği ağır basan bir kısım sorumluluk ve davranış biçimlerine yer verilecek, daha çok bireysel ve ikili insan ilişkisi niteliğinde olanlar ise bir sonraki bölümde ele alınacaktır.

I. SORUMLULUK BİLİNCİ ve ÇEVRE

Bir toplumda ahlâkî değerlerin yerleşmesinde ve korunmasında olduğu gibi, toplum düzenini bozucu, insanların rahat ve huzurunu kaçırıcı işlerin önlenmesinde de, bir kontrol sisteminin bulunması ve buna ilâve olarak sorumluluk bilincinin oluşturulması son derece önemlidir.

İnsanın yaratılışı sorumluluk esası üzerine kuruludur. İslâm'ın yaratılış inancına göre, görülen âlemde, sorumluluğu yüklenme bilincine sahip olan tek yaratık insandır. İslâm bilginleri Ahzâb sûresinin *"Biz emaneti, dağlara taşlara teklif ettik, onlar bu emaneti taşımaya yanaşmadılar. Bunu insan yüklendi"* (el-Ahzâb 33/72) âyetinde söz konusu edilen emanetten maksadın en genel anlamda "sorumluluk" olduğunu belirtmişlerdir. Zâriyât sûresinde *"Cinleri ve insanları, bana ibadet etsinler diye yarattım"* (ez-Zâriyât 51/56) buyurularak, sorumluluğun en önemli boyutuna işaret edilmektedir. Ancak, insanın sorumluluğu yalnızca Tanrı karşısındaki sorumluluktan ibaret değildir. Hatta, sorumluğun sırf Tanrı'ya hasredilmesini Hz. Peygam-

ber hoş karşılamamış ve insanın daha başka sorumlulukları bulunduğunu çeşitli vesilelerle ifade etmiştir. Nitekim, bütün zamanını ibadet ve taatle geçiren bir sahâbiye Peygamberimiz, *"Sırf ibadetle meşgul olman doğru değil. Kendinin kendin üzerinde, çoluk çocuğunun senin üzerinde hakkı vardır. Her hak sahibine hakkını vermelisin"* (Buhârî, "Savm", 51) diyerek sorumluluğun diğer bazı boyutlarına dikkat çekmiştir. Diğer bir hadislerinde de, *"Hepiniz çobansınız ve hepiniz gözetiminiz altında bulunanlardan (râiyyenizden) sorumlusunuz"* (Buhârî, "Cuma", 11; Müslim, "İmâre", 20) buyurarak gözetme ve koruma sorumluluğuna işaret etmiştir.

Fakihlerin hakları tasnif ederken sırf kul hakları ile Allah-kul karma haklarına da yer vermeleri sorumluluk anlayışının geniş boyutlarını yansıtmaktadır.

Burada insanın Tanrı karşısındaki sorumluluğundan esasta bağımsız olmamakla birlikte, kategorik olarak farklı boyutta değerlendirilen sosyal sorumluluk bilincine ve bunun da iki önemli yönü olan doğal çevre ve sosyal çevre sorumluluğuna değinilecektir.

A) Doğal Çevre

Günümüzde çevre sorunları, başta insan olmak üzere bütün canlı türleriyle, doğal güzellikleri tehdit eder bir boyut kazanmıştır. "Yeryüzü zirvesi", biraz geç de olsa bu tehlikenin farkına varıldığının ve âcilen önlem alınması gerektiğinin somut bir ifadesi olarak değerlendirilebilir. Bütün dünyada bu yönde ortak bir bilinç (evrensel bilinç) uyanmaya başladığına göre, artık yapılacak şey, bu bilincin daha güçlü ve yaygın hale gelmesine çalışmak ve fert planında bu bilincin gereğine göre davranmaktır. Bu noktada, Kur'an mesajının, çevre sorumluluğu bilincine katkısını belirginleştirmek yerinde olur.

Kur'an'ın amaç bütünlüğü içerisinde çeşitli boyutlarıyla "denge"ye ilişkin işaretler, mesajlar mevcuttur. Çevre sorunları doğada var olan dengenin bozulmasının bir sonucu olduğuna göre, kâinattaki denge ve âhenkten bahsedilmeksizin ve bu alt yapıya oturtmaksızın çevre meselesini Kur'an açısından değerlendirmek pek doğru olmasa gerektir. Öyleyse, öncelikle kâinattaki dengeye ve âhenge işaret eden âyetler, bu açıdan bir yoruma tâbi tutulup teorik bir alt yapı oluşturulmalıdır. Çevreci bir yaklaşımla okunduğunda "çevre sûresi" olarak adlandırılabilecek olan Rahmân sûresinin yalnızca 7 ve 8. âyetleri bile bu hususta gerekli mesajı almak için yeterli sayılabilir. Bu âyetlerde Allah'ın gökyüzünü yükselttiği, kâinata düzen ve

dengeyi koyduğu bildirilmekte ve bu dengeye müdahalede aşırı gidilmemesi istenmektedir. Yani insan, nesnel dünyayı ve onun yasalarını anlamaya çalışacak, belli ölçülerde ona müdahale edebilecek, fakat dengeyi tehlikeye düşürmeyecektir. Aslında, dengeyi ve dengenin sırlarını anlamak için tabiat yasalarını keşfetmek gerekmektedir.

"Biz her şeyi bir ölçü ile yarattık ve bunu bir defaya mahsus olarak yaptık" (el-Kamer 54/49-50); *"Yeri yaydık ve içerisine kazıklar attık ve yeryüzünde -hikmet terazisi ile tartılmış- her ölçülü şeyden yarattık"* (el-Hicr 15/19); *"Size belli bir ölçüde verdiğimiz nimetleri idareli kullanın. Çünkü her ne kadar bizim katımızda bunlar depolanmış ise de sizin böyle bir deponuz yok"* (el-Hicr 15/21) anlamındaki âyetler de muhataplarına hem yeryüzünün ve bütün kâinatın yaratıcısının Allah olduğu inancını, hem de çevre bilincini ve çevre sorumluluğunu telkin eden ilâhî mesajlardır. Zaten yaratıcının varlığı ve ilâhî düzen fikri ile sorumluluk duygusu, her şeyi yerli yerince ve gerektiği şekilde kullanma ve öyle davranma bilinci, birbirini destekleyen iki ana temadır. Kur'an da sürekli olarak bu temayı işler.

Kur'an'da denge ve âhengin vurgulandığı birçok âyet bir tarafa, Allah'ın "hakîm" sıfatı ve "rab" isminin muhtevası ve bunların insanî boyutu üzerinde düşünmek bile çevre konusunda felsefî alt yapıyı oluşturacak malzemeyi temine yeterli olabilir. Bundan sonrası, dengeyi koruma görevini insana zatî bir borç ve görev olarak yüklemek ve bunu müeyyidelendirmektir. Elbette ki, Tanrı'nın yeryüzündeki halifesi olan insan, Tanrı'nın emanetini koruma görevini de en azından kendi varlığını idame ettirebilmek için doğal olarak yüklenmiş olmaktadır. İnsan tabiata hükmetmeye ve dengeleri bozmaya girişirse, emanete hıyanet etmiş olur.

Kur'an'da türevleriyle birlikte yaklaşık elli yerde geçen ve müfessirlerce "mâsiyet, helâk, kıtlık, öldürme (katl), harap olma, harap etme, küfür ve malı haksız yere almak" gibi anlamlara geldiği söylenen **fesâd** kelimesinin muhtevası üzerinde tefekkür edilirse, Kur'an'ın neleri bozulma ve kirlenme olarak gördüğüne ve bunlar karşısındaki tavır alışına yönelik işaretler yakalanabilir. Bu âyetler, çevredeki maddî kirlenme ve tükenişin aslında insanlığın evrensel ahlâkî değerlerden uzaklaşmasından doğan mânevî kirlenmenin bir sonucu olarak değerlendirilebileceğini, en azından aralarında kuvvetli bir bağlantı bulunduğunu göstermektedir.

Doğal güzelliklerin hatta doğal mevcudun korunmasında en güçlü kontrol bilinci, insanın kendi vicdanıdır. Yaptığı işin Allah katında günah, hukuk düzeni açısından suç ve bütün insanlara karşı ayıp ve kul hakkı ihlâli

olduğunun şuuruna varmasıdır. Bununla birlikte konuyu sadece bireysel bilinç ve kontrol yaptırımına bağlamanın yetersizliği de açıktır. Söz konusu gayenin gerçekleşmesinin ikinci ayağı ise, bu alanda kamusal ve sosyal organizasyonlara gidilmesi ve güçlü kontrol sistemlerinin kurulmasıdır. Fıkıhta kamu mallarının, vakıf ve yetim malının özel bir statüde tutulup daha etkin koruyucu tedbirlerden söz edilmesi, bunlara yapılan tecavüzlerin toplum ve kul hakkını ihlâl olarak nitelendirilmesi de bu yöndeki çabalara hukukî bir destek sağlamaktadır. Özellikle gelişmekte olan İslâm ülkelerinin, İslâm'ın bu genel telkinini ve yönlendirmesini de fırsat bilerek doğal çevrenin bozulmasını, su kaynaklarının kirlenmesini, insanların ve kurumların zaaflarından kaynaklanan çarpık şehirleşmeyi, orman, vakıf ve kamu arazilerinin yağmalanmasını önleyici yasal ve sosyal önlemleri alması âcil bir önem taşımaktadır.

B) Sosyal Çevre

Çevre sorumluluğu denince ilk akla gelen doğal çevredir. Ancak, çevremiz yalnızca bundan ibaret değildir. İnsanın bir de sosyal çevresi vardır. Nasıl ki, doğal çevre insanın daha huzurlu ve mutlu yaşaması için gerekli ise sosyal çevrenin ve bu çevredeki düzenin korunması aynı ölçüde, hatta daha öncelikli olarak gereklidir. Şimdi çevrenin bu iki yönünün korunmasıyla ilgili olarak Peygamber efendimizin sözlerine kulak verelim: *"İman, altmış küsur şubedir. Bu şubelerden birisi insanlara sıkıntı verecek şeyleri gidermektir. Bu mânada yol ortasında bulunan bir taşı kaldırmak imanın gereğidir"* (Buhârî, "Îmân", 3; Müslim, "Îmân", 58). *"İçinizden her kim, çirkin bir davranış veya nahoş bir şey gördüğünde, onu eliyle değiştirsin. Bunu eliyle değiştirmeye gücü yoksa diliyle değiştirsin. Buna da gücü yetmiyorsa, gönlünde o şeye veya harekete buğzetsin (tepkisini canlı tutsun). Bu sonuncu tavır, imanın en zayıf şeklidir"* (Müslim, "Îmân", 78; Ebû Dâvûd, "Salât", 232). Bu hadislerde dikkat çeken hususlardan biri, sorumluluk bilincinin iman çerçevesine alınmış olmasıdır ki, bu durum müslümanın hayat anlayışının iman ile bağıntısını göstermesi bakımından son derece önemlidir.

Evet, çevremizden sorumluyuz. Hem de bütün yönleriyle çevremizden sorumluyuz. İnsanın sağlıklı, mutlu ve huzurlu yaşaması için doğal çevrenin korunması gereklidir, fakat bu asla yeterli değildir. Bunun yanında ve belki de daha da önemli olarak sosyal çevrenin de korunması gereklidir. Şöyle düşünelim: Günümüzde üzülerek, su kaplumbağaları, kelaynak kuşları gibi doğaya bir güzellik katan bazı hayvan türlerinin yok olmaya doğru

gittiğini görüyoruz. Hepimiz, bunların varlıklarının devamı için bir şeyler yapabilmeyi arzuluyoruz. Bu işleri omuzlayanları takdirle ve şükranla anıyoruz. Peki çevre sorumluluğu bu kadar mı? Çevremizdeki aç, açık insanları unutarak, onlar için hiçbir şey yapmayarak, toplumdaki mânevî kirlenme ve bozulmaya, insan ilişkilerinin özünü ve ahlâkî temelini yitirip bir çıkar kavgasına dönüşmesine seyirci kalarak çevre sorumluluğundan bahsetmek eksik olmaz mı? Burada *"Komşusu açken tok yatan bizden değildir"* (Hakim, *Müstedrek*, II, 12) diyen yüce buyruğa da kulak vermek gerekmez mi? Sosyal çevreyi korumak için ne yapıyoruz ya da ne yapmalıyız? Doğal çevre ile birlikte bu konuya da eğilmemiz gerekir.

Çevre sorumluluğu bilincinin gereğini yerine getirebilmek için, her şeyden önce, kişi hak ve özgürlükleri ile çevre sorumluluğu bilinci arasında çok iyi bir dengenin kurulması gerekmektedir. Bu denge kurulamadığı zaman, ne hak ve özgürlüklerin anlamı doğru bir biçimde anlaşılabilir ne de çevre sorumluluğu bilincinin gereği yerine getirilebilir. Diyelim ki, su kaplumbağasını öldüren ya da sokağa tüküren veya çöp döken birini gören kimsenin onu ikaz etmesi ve yapmak istediği işe engel olması yerinde ve gerekli bir davranıştır; yaptığı iş doğrudur ve çevresinden sorumlu bir vatandaştan beklenen güzel bir tepkidir. Bunun aksini kimse iddia etmez. Fakat, toplum değerlerine, toplumun genel ahlâk anlayışına aykırı bir davranışa karşı çıkılması da aynı değerde bir sorumluluk ve duyarlılık örneğidir. Ancak bu ikinci davranış böyle değil de sorumsuzluk ve kişi özgürlüklerine saygısızlık olarak algılanıyorsa, çevre sorumluluğu açısından o kişi veya kişilerde çifte standart bir anlayış hâkim demektir.

Bu noktada Hz. Peygamber'in şu benzetmesine kulak vererek sosyal çevre ile ilgili sorumluluklarımızı hatırlamak iyi olur. Bir gemiyi paylaşan ve bir kısmı üstte bir kısmı altta bulunan insanları düşünün. Altta bulunanlar, su ihtiyaçlarını karşılamak için gemiyi delmek istediklerinde, üsttekiler buna mani olmazlarsa gemi batar ve hepsi birden boğulur; eğer mani olurlarsa hepsi de kurtulur (Buhârî, "Şirket", 6). Hepimiz dünya gemisindeyiz. Bu gemiyi batıracak davranışlara sessiz ve ilgisiz kalmamak gerekir. Sessiz ve ilgisiz kalmak bir tarafa, herkesten toplumsal örgüyü güçlendirecek, sosyal düzen ve çevreyi iyileştirecek olumlu katkıda bulunması beklenir.

İslâm toplumlarında genel ahlâk ve âdâbı, sosyal düzen ve çevreyi korumada Kur'an ve hadislerde sıkça tekrarlanan "emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker" ilkesinden ve bu ilkenin tarihî süreçte gerçekleşmesinde etkin bir rol üstlenen hisbe teşkilâtından, ayrıca sosyal yapıyı sağlamlaştırmadaki aktif katkısı sebebiyle vakıflardan ana hatlarıyla söz etmek gerekir.

İslâm kültüründe **emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker,** toplumda iyiliğin hâkim kılınması ve yaygınlaştırılması, kötülüğün önlenmesi ve böylece erdemli bir toplum oluşturulması ve yaşatılması için gösterilen faaliyetlerin hepsini ifade eden bir terimdir.

Kur'an'da sıkça kötülüğün, çirkinliğin önlenmesi, iyiliğin, doğru ve yararlı işlerin yapılması istenir. Fakat Kur'an'da neyin kötü (münker) neyin de iyi (mâruf) olduğu konusunda bir sayım ve ayrıntıya gidilmeyip konu İslâm dininin genel ilke ve kurallarına ve müslüman toplumun kolektif şuuruna bırakılır. Hz. Peygamber de her vesileyle sosyal hayatta ve insan ilişkilerinde iyiliğin, yararlı ve olumlu davranışların egemen olmasına gayret etmiş, bu konuda öncülük ve örneklik etmiş, bütün müslümanları da bu konuda duyarlı olmaya ve sorumluluğa çağırmıştır. Konuyla ilgili çok sayıdaki âyet ve hadis yanında bilhassa, bir kötülüğe, çirkin ve uygunsuz bir duruma şahit olan kimsenin buna eliyle değilse diliyle engel olmasını, buna da gücü yetmezse kalbiyle kötülüğe öfke duymasını emreden hadis (yk. bk.), İslâm'ın ortaya koyduğu dünya görüşü ve değer yargılarına aykırı tutum ve davranışlara karşı fiilî tedbirler almayı, sözlü uyarı ve psikolojik direnç şeklinde tepkiler göstermeyi gerekli kılmaktadır.

İslâm âlimleri dinin önemli ilkelerinden biri olan ve sağlıklı bir kamuoyunun ve sosyal çevrenin oluşması için âdeta ön şart mesabesinde bulunan bu faaliyetin dinî içerikli bir görev (farz) olduğunda görüş birliğindedir. Bununla birlikte bu konuda ikili bir ayırıma gidilir. İyiliğin emredilip kötülüğün önlenmesi görevinin kamu düzenini doğrudan ilgilendiren alanlarda farz-ı kifâye olduğu, kamu görevi niteliğindeki bu faaliyetin ancak yetkili merciler ve şahıslar tarafından usulüne uygun şekilde yerine getirileceği, aksi takdirde kargaşaya ve keyfî müdahalelere zemin hazırlanmış olacağı, şahısların mahremiyetinin ve özel hukukunun ihlâl edilebileceği belirtilir. Tarihî süreç itibariyle bu görevin ifası hisbe veya ihtisap adıyla anılan kurumlar tarafından yerine getirilmiştir. Buna karşılık dinin açık hükümlerine aykırılık teşkil eden, kamu yetkisini ve ictihad ehliyetini gerektirmeyen konularda ise bu görevin ifası farz-ı ayın olup fertlerin ayrı ayrı sorumlulukları vardır.

İyiliğin emredilip kötülüğün önlenmesi ilkesi, fert ve toplum hayatında din, akıl ve mâşerî vicdan tarafından benimsenen inanç ve değerlerin hâkim kılınması, töre ve yaşama tarzının korunması; dinin, aklın ve sağ duyunun reddettiği her türlü kötülüğün önlenmesi yolundaki ferdî ve toplu gayretleri, sivil ve resmî önlemleri ifade etmektedir. İslâm toplumlarının tarihinde de

devletin sürdürdüğü faaliyetlerden ayrı olarak vaaz, nasihat, irşad ve ikaz gibi çalışmalar da her devirde etkili şekilde yürütülmüş, özellikle dinî gayret ve hamiyeti güçlü kişiler şartların elverdiği ölçüde toplumun her kesim ve kesitinde iyiliğin hâkim olması, kötülüğün önlenmesi yolunda çaba sarfetmişlerdir. Fertlerin dinî ve ahlâkî hayatın gelişmesine, sosyal çevrenin korunup kamu düzeninin sağlanmasına katkıda bulunmayı bir Müslümanlık ve vatandaşlık borcu olarak görmesi, İslâm toplumuna özgü temel özelliklerden biridir. İslâm toplumlarında sosyal yapının ve örgünün sağlamlığında bu tür kavram ve anlayışların büyük katkısı vardır. Bu görevin ifasında zaafa düşülmesi ise, insanî davranışlarda ve sosyal hayatta giderek bencil, kaba ve saygısız davranışların artması, kötülerin cüret ve cesaret bulması, iyi insanların içine kapalı ve etkisiz kalması, neticede toplumda gerçekte azınlıkta olan kötülerin ve kötülüğün fiiliyatta egemen olması demektir.

Hisbe ise, İslâm toplumlarında genel ahlâkı ve kamu düzenini koruma ve denetleme faaliyetini ve bununla görevli resmî kuruluşu ifade eder. Bu işle görevli memura da genelde muhtesip adı verilir.

Hisbe görev ve teşkilâtı, İslâm'ın emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker ilkesinin, yani toplumda iyiliği hâkim kılma, kötülüğü önleme prensibinin kamu hukukuyla ilgili kısmını temsil eder. Daha önce de ifade edildiği gibi, esasında toplumda her bireyin bu yönde faaliyet göstermesi, iyiliğin yayılmasında, özellikle de kötü âdet ve davranışlarla mücadelede aktif rol üstlenmesi beklenir ve gerekir. Toplumsal sağ duyu ve olumlu kamuoyu ancak böyle kurulabilir. Fakat böyle bir görevin ifasının dinî konularda bilgiyi, insanlarla sağlıklı ilişki kurma kabiliyetini ve maddî yaptırım gücünü gerektirdiği açıktır. Bunun için de kamu düzeniyle alâkalı alanlarda bu faaliyetin ifası fertlerin değil de devletin görevleri arasında sayılmış, bununla ilgili olarak resmî yetkililer ve bir teşkilât ihdasına gidilmiş, böylece doğabilecek kargaşa, keyfîlik, düzensizlik ve hak ihlâlleri önlenmiştir.

Hisbe faaliyetinin Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn dönemlerine uzanan uzun bir tarihî geçmişi vardır. Hisbe faaliyeti kişi, toplum ve devlet haklarına karşı tecavüz ve ihlâlleri önlemeyi, toplumun ortak değerlerini korumayı gaye edinir. Bu yapılırken de, kişilerin özel hayatlarının irdelenmemesi, kişilik haklarının çiğnenmemesi, kötülüğün açık ve herkes tarafından reddedilen bir nitelik taşıması gibi hususlara dikkat edilir. İşlenen kötülüğün gayri meşrû olduğu anlatılır, nasihatte bulunulur, ortam ve imkânlar ortadan kaldırılır, gerekiyorsa maddî yaptırım uygulanır. Önemli olan şa-

hısların cezalandırılması değil, kötülüğün önlenmesidir.

Hisbe faaliyetinin konusunu, hem toplum hakları, hem de kişi hakları teşkil eder. Tarihî uygulamalar ışığında, hisbe teşkilâtının görev alanı olarak ezanın vaktinde okunması, ibadetlerde alenî ihlâllere ve bid'atlara engel olunması, taşkınlık ölçüsüne varan eğlencelerin ve çevreyi rahatsız eden gürültü ve davranışların, içki kullanımının, sınırı aşan kadın-erkek ilişkilerinin engellenmesi, ölçü ve tartıda sahtekârlığın, insan ilişkilerinde hile ve aldatmaların önlenmesi, ihtiyaçtan kaynaklanmayan dilenciliğin menedilmesi, ehliyetsiz kimselerin meslek icra etmelerine engel olunması gibi görevler sayılabilir. Aynı şekilde komşu haklarına tecavüzün, her türlü meslek ahlâkı ihlâlinin önlenmesi, çarşı ve pazar düzeninin sağlanması, kamu yararı taşıyan yol, köprü gibi hizmetlerin aksatılmadan ifası gibi konular da hisbe teşkilâtının görev alanına girer. Bu ve benzeri faaliyetlerin, toplum düzeninin kurulmasında ve sosyal çevrenin korunmasında etkili olacağı açıktır.

Gerek ferdî boyutuyla gerekse toplumsal ve kamu görevi boyutuyla olsun, İslâm'ın iyiliği emredip kötülüğü engelleme ilkesi, devletin ve kanunların ulaşmakta güçlük çektiği alanlarda ve ikili ilişkilerde iyileşmeyi, güzellik ve adaletin hâkim olmasını sağladığı, kamu düzeninin yerleşmesinde ve toplumsal sağ duyunun korunmasında aktif bir katkıya sahip olduğu için her zaman için vazgeçilmez bir öneme sahip olmuştur. Bu tür faaliyetlere günümüzde de değişik boyut ve seviyelerde ihtiyaç vardır. Toplumun ortak değerlerine ve düzenine, genel ahlâk kurallarına saygı hem dinin fertlere yüklediği bir görev hem de bir vatandaşlık borcudur. Aynı şekilde toplumda iyiliği hâkim kılma ve kötülüğü önleme çabasının, keyfîlik ve kabalıktan kurtarılması, kolektif bir şuur ve refleks haline getirilmesi, bilgiye dayanması, güzellik ve nezaketle yerine getirilmesi de dinî ve insanî bir yükümlülüktür.

Vakıflar da, tarih boyunca müslüman toplumlarda sosyal yapıyı sağlamlaştırmada, sosyal denge ve adaleti korumada etkin bir rol üstlenmiştir. Kaynağını iyilik ve hayırda yarışmayı, Allah yolunda harcamada bulunmayı, toplumda kimsesiz, fakir ve düşkünlere yardım elini uzatmayı teşvik eden, kalıcı olanın da bu tür yatırımlar olduğunu bildiren âyet ve hadislerden alan vakıflar, ilk dönemlerden itibaren tarih boyunca İslâm toplumlarında sosyal yapıyı sağlamlaştırmada, devletin yetişemediği alanlarda sosyal dengeyi sağlamada ve yaraları sarmada etkin bir rol üstlenmiştir. İslâm medeniyetinin âdeta simgelerinden biri olan vakıfların, Hz. Peygamber döneminden itibaren, ordunun donatımına yardımcı olma, içme suyu

temin etme, fakir ve kimsesizlere aş ve barınak sağlama, hastaları tedavi etme, ilmin yayılmasını sağlayıcı araçları temin etme, öğrencileri destekleme, hayvanları koruma, ibadethanelerin ve diğer kamu tesislerinin inşa, bakım ve onarımını sağlama gibi kamu yararı olarak nitelendirilebilecek bütün alanlarda aktif bir rol üstlenmiştir. İslâm mimarisinin, kültür ve medeniyetinin birçok şaheseri de bu tür gayeleri gerçekleştirmeye mâtuf olarak kurulmuş tesislerdir.

Vakıf mallar, çıplak mülkiyeti (rakabe) Allah'a yani topluma, menfaati ise lehine vakıf tesis edilmiş bulunan hak sahiplerine ait mal statüsünde sayıldığı için daima özel bir saygı ve korumaya mazhar olmuştur. Mülkiyetinin Allah'a ait olması, topluma ait olması anlamını taşıdığından vakıf mallar, bir tür kamu malı sayılırlar.

İslâm toplumlarında vakıflar, âdeta devletin bilerek terkettiği veya yetişemediği alanlarda, kamu hizmet ve yatırımlarını tamamlayıcı sivil inisiyatif ve örgütlenme şeklinde faaliyet gösterdiğinden doğal ve sosyal çevrenin korunmasında önemli bir hizmet ifa etmiş, âdeta hisbe teşkilâtının simetrik desteğini oluşturmuştur. Günümüzde de vakıfların, bu işlevini ana hatlarıyla koruduğu, bazan da kamu hizmetinin yetersiz veya yanlış yönde ısrarlı olduğu ya da böyle algılandığı alanlarda alternatif hizmet sunmayı hedeflediğinden sivil demokrasinin ve kültürel zenginliğin önemli bir parçasını teşkil ettiği görülür.

II. SOSYAL DÜZEN KURALLARI

Toplu halde, belirli düzen ve kurallara uyarak yaşama, sadece insana mahsus bir kabiliyet ve ihtiyaç olmayıp bütün canlılar için söz konusudur. Son dönemlerde yapılan araştırmalar, hayvanların da ihtiyaç, şart ve fıtratlarına uygun biçimde çeşitli gruplar oluşturdukları ve bu birlikteliği belli kurallara bağladıkları, aykırı davrananlara bazı yaptırımlar uyguladıkları, aynı hususun bitkiler için de geçerli olup bu konunun yeni bir bilim dalı olan "bitki sosyolojisi"nin alanını teşkil ettiği bilinmektedir. Bununla birlikte sosyal hayata en yatkın olan ve buna en çok ihtiyacı bulunan varlığın da insan olduğu açıktır. İşte, sosyal düzen kuralları bu tabii ihtiyacı en iyi şekilde karşılamaya ve birlikte yaşamayı çekilmez olmaktan çıkarıp anlamlı kılmaya yönelik önlemlerdir. Din, ahlâk ve hukuk kuralları da bir yönüyle sosyal hayatı düzene koymayı, insanların birbirlerine zarar vermeden hatta destek olarak yaşamasını ve neticede birlikte yaşamayı güzelleştirmeyi

hedeflerler.

Sosyal düzen kurallarının önemli bir kısmını görgü kuralları (âdâb-ı muâşeret) denilen birlikte yaşama sanatı oluşturur. Ahlâk ilmiyle ve kurallarıyla da iç içe olan bu kurallar, bireyin benliğine yerleşen iyi huydan ve iyiyi kötüden ayırıp onu iyiye yönlendiren melekeden (edep) beslenir; beğeni, takdir ve kınanıp ayıplanma şeklinde toplumsal yaptırımla da desteklenir. Netice itibariyle toplum halinde yaşamanın yazılı olmayan anayasasını oluşturur, insan olmanın nezaketini hatta kişinin kendine saygısını temsil eder.

İslâm dininin özünü iman esaslarının, ana unsurunu da ibadetlerin teşkil ettiği doğrudur, fakat dindarlık bunlardan ibaret değildir. Dindarlık, yaratana kulluk, yaratılana şefkat ve saygı, hiçbir canlının hakkını ihlâl etmeden, hiçbir kalbi incitmeden hak ve istikamet üzere yaşama demektir. Bireysel huzur, güven ve mutluluk için de toplumsal sükûn ve barış için de bu gereklidir. Din ve dindarlık öyle anlaşılmaz ve uygulanmazsa, ortaya kaba, hoyrat ve bencil bir dindar tipi ön plana çıkar; cahil kesimler de dini böyle algılar ve dinden uzaklaşırlar. Genel ahlâk, âdâb, görgü ve nezaket kuralları insanlara dini hoş göstermek için değil, dinin ve dindarlığın tabii gereği olduğu için benimsenmeli ve uygulanmalıdır. Böyle olduğu için de ahlâk ve âdâb dinî kültürümüzde vazgeçilmez bir öneme sahip olmuş, dinî hayatımızın ve eğitimimizin ayrılmaz bir parçasını teşkil etmiştir. Âdâb-ı muâşereti öğrenmenin farz-ı ayın sayılması da bu sebepledir (İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, I, 29). Ahlâk ve âdâb grubunu teşkil eden değer ve kurallar doğal ve sosyal çevrenin korunmasında da etkin, yapıcı ve uyarıcı bir role sahip olup bu alandaki diğer çabalara güçlü bir destek sağlar.

Âdâb, görgü ve sosyal düzen kurallarının özü ve mahiyeti aynı olmakla birlikte biçim ve şekilleri toplumdan topluma değişebilir, kültür ve gelenek farklılıklarına tâbi olarak farklılık gösterebilir. Bunlar arasında trafik kuralları, genel sağlık ve koruyucu hekimlik kuralları gibi oldukça evrensel nitelikte olanlar da toplantı, sohbet, toplu ibadet, ziyafet, toplu taşıma araçlarında seyahat gibi mahallî karakteri ağır basanlar da bulunabilir. Bu tür sosyal düzen kurallarına uymak, toplu halde yaşamanın ve başkalarına saygılı davranmanın tabii gereği olduğu gibi dinin genel ilke ve amaçlarının, büyüklere saygı ve küçüklere sevginin, toplum düzenini ve kul hakkını ihlâl yasağının da gereğidir. Toplumsal düzeni bozucu, insanların birlikte ve güven içinde yaşamasını güçleştirici, toplumsal kargaşa ve bozgunculuğa yol açıcı davranışlar dinî literatürde fitne ve fesat terimleriyle ifade edilir ve

şiddetle kınanır. Yoldan geçenlere eziyet veren olumsuz bir durumun giderilmesinin imandan bir parça sayıldığı, ağaçtaki kuş yuvasının bozulmasının insanlığa aykırı görüldüğü, başkalarını rahatsız eden bir kıyafet ve koku ile camiye ve toplum içine girilmesinin kınandığı düşünülürse, İslâm dininde sosyal düzeni sağlayıcı kurallara uymanın ibadet ölçüsünde değerli sayıldığı kolayca anlaşılır. Böyle olunca müslümanların trafik kuralları, genel sağlık kuralları, toplu seyahat araçlarında geçerli nezaket kuralları, cami, okul, salon, otel, lokanta, cadde gibi umuma açık yerlerde söz konusu olan görgü kuralları gibi birlikte yaşamanın tabii gerekleri olan sosyal düzen kurallarına uyma hususunda da âzami titizliği göstermesi gerekir. Bu tür bir uyum, onun dininin ve dindarlığının da, toplum içinde birey olma konum ve sorumluluğunun da tabii gereğidir.

III. KOMŞULUK İLİŞKİLERİ

Komşu tabiri, birbirine bitişik veya yakın yerlerde yaşayanlar için kullanılır. Komşu olmanın doğurduğu birtakım hak ve görevlerin yanı sıra bunların sağlandığı bir ilişkiler düzeni bulunmaktadır. Bunlara genel olarak komşuluk veya komşuluk ilişkileri denilir.

Komşuluk ilişkileri özellikle köy ve kasaba gibi küçük yerleşim bölgelerinde sosyal dayanışma açısından önemli olduğu gibi, ailelerin huzur ve güven içinde yaşamaları açısından da önemlidir. İyi komşuluk ilişkileri mutluluk ve sevincin paylaşılmasında, sıkıntı ve kederin göğüslenmesinde ayrı bir öneme sahip olduğundan fert ve ailelere toplum içinde destek olur. Dolayısıyla sosyal bünyeyi güçlendirir. Kötü komşuluk ilişkileri de sürekli rahatsızlık, güvensizlik ve yalnızlık hissi uyandırır. Kültürümüzdeki süzülmüş bir anlayışın ifadesi olan, “Ev alma, komşu al” özdeyişi, komşuluk ilişkilerinin her iki yönü açısından da son derece isabetli bir tesbiti dile getirmektedir. Yine dilimizdeki “Komşu komşunun külüne muhtaçtır”, “Komşuda pişer, bize de düşer” gibi özdeyişler ve sık gelip gitmeleri anlatmak üzere, “komşu kapısına çevirmek” ve benzeri deyimler, komşuluk ilişkilerinin anlamını ve boyutlarını göstermek bakımından önemlidir.

Sosyal dayanışma ve yardımlaşma açısından insana aileden sonra en yakın sosyal çevreyi komşular teşkil ettiği içindir ki, gerek Kur’an ve gerekse hadislerde komşuluk ilişkilerine titizlikle değinilmiştir. Bir âyette ana baba ve yakın akrabalardan sonra, yakın ve uzak komşuya iyilik etmek, iyi davranmak tavsiye edilmektedir (en-Nisâ 4/36). Peygamberimiz komşuluk

hakları konusunda kendisine yapılan sıkı tavsiyeleri anlatmak ve komşuluk hukukuna dikkat çekmek maksadıyla, *"Cebrâil bana komşu hakları konusunda öyle hükümler getirdi ki, bu gidişle her halde komşu komşuya vâris kılınır diye düşündüm"* (Buhârî, "Edeb", 123) demiştir. Peygamberimiz'in, *"Komşusu elinden, dilinden emin olmayan kişi mümin sayılmaz"* (Buhârî, "Edeb", 29) sözü, komşuluk ilişkisinin önemini ve ne kadar hassas bir konu olduğunu açık bir şekilde göstermektedir. Yine Resûlullah'ın *"Allah'a ve âhiret gününe inanan kimse komşusuna ikramda bulunsun"* (Buhârî, "Edeb", 31) gibi sözleri de bu bağlamda değerlendirilebilir.

Resûl-i Ekrem komşuluk ilişkilerinde nasıl davranmak gerektiğine ilişkin olarak şu hususlara dikkat çekmiştir: 1. Hastalandığında geçmiş olsun ziyaretine gitmek. 2. Öldüğünde cenazesinin kaldırılmasında bulunmak. 3. Borç istediğinde vermek. 4. Darda kaldığında yardımına koşmak. 5. Bir nimete kavuştuğunda tebrik etmek. 6. Başına bir musibet geldiğinde teselli etmek. 7. Evi onun rüzgârını (güneşini, manzarasını) engelleyecek şekilde yüksek yapmamak. 8. Ne pişirdiğini ona belli etmemek, belli ederse pişirdiğinden ona da vermek (*Mecma'u'z-zevâ'id*, VIII, 168-170). Hz. Peygamber'in bu tavsiyesi komşuluk ilişkilerine oldukça kuşatıcı bir çerçeve çizmekle birlikte, komşunun komşu üzerindeki bütün haklarını saymayı değil belki önemli olanlarına örnek kabilinden işaret etmeyi amaçlar. Bu itibarla bir müslümanın, din ve dindarlık farkı, kültür ve bölge farkı gözetmeksizin bütün komşularıyla iyi ilişki içinde olması, İslâm'ın yardımlaşma, dayanışma, zarar vermeme, küs durmama ilkeleri doğrultusunda hareket etmesi, bu konudaki örf ve âdeti ihmal etmemesi gerekir.

Günümüzde hızlı şehirleşmenin, şehir yapılaşmasının ve değişen iş hayatının komşuluk ilişkilerini olumsuz yönde etkilediği görülmektedir. Aynı apartmanda yaşadıkları halde yardımlaşma, dayanışma bir tarafa tanışmayan, konuşmayan insanlar bulunmaktadır. Apartman hayatına, değişen iş hayatına uygun ilişki biçimlerinin oluşması, buna fizikî anlamda imkân sağlayacak çözümlerin araştırılması beklenmektedir. Komşuluk ilişkilerinin müsbet yönleri hakkıyla gerçekleştirilemese de, hiç değilse olumsuz yönlerinden kaçınmak mümkündür. Bunun için komşuları rahatsız edecek davranışlardan, evin içinde bile olsa yüksek sesle konuşmaktan, televizyon, teyp gibi cihazların sesini yükseltmekten ve ne türlü olursa olsun gürültü yapmaktan kaçınmak gerekir. Allah katında da kul katında da hakkında komşularının iyi şahitlik yaptığı bir kişi olmaya çalışmak yeterlidir.

IV. TÖRE ve TÖRENLER

Doğu toplumlarının önemli meziyetlerinden birisi sosyal örgünün çok sağlam olmasıdır. Bu meziyet, devlet ve yasaların yetişemediği, eksik bıraktığı alanlarda sosyal bozulmayı önleyici ve sosyal dengeyi sağlayıcı bir işlevi de yerine getirmektedir.

Hızlı şehirleşme ve apartman hayatı, çalışma hayatı, çekirdek aile gibi modern yaşama biçiminin önlenemez sonuçları, aynı zamanda sosyal değerleri ve ilişkileri de derinden etkilemekte, hatta belirleyici olmaktadır. Bu bağlamda akıl ve bilimin, yenileşme ve modernleşmeyi, dinin ise değişmemeyi ve geleneği muhafaza etmeyi temsil ettiği söylenemez. Aksine dinin değişmeyi tabii karşıladığı, hayatın değişmeye açık alanlarında ayrıntıdan ziyade ilke ve amaçlar belirlemekle yetindiği, buna mukabil değişirken yozlaşmayı ve bozulmayı önleyici bazı önlemlerde ısrar ettiği söylenebilir.

Toplumsal hayatın ve ilişkilerin önemli bir ögesini temsil eden töre ve törenler de toplumdan topluma ve gelişim sürecine bağlı olarak değişik formlar alabilir. Dinin bu değişime ve farklılığa karşı çıkması söz konusu olmadığına göre toplumsal töre ve törenler, esas itibariyle değil, şekil ve sonuçları itibariyle yani dinin gözettiği temel değerler ve bunları koruma amacıyla getirdiği ilkeler açısından tartışmaya açılabilir.

A) Mevlid

Mevlid kelimesi, “doğum, doğum yeri ve doğum vakti” gibi anlamlara gelir. Peygamberimiz Hz. Muhammed’in doğumunu anlatmak için kullanılan “mevlîd-i nebî” Türkçemiz’de kısaca mevlid kandili olarak anılır. Mısır’da Fâtımîler döneminde başlatılan Hz. Peygamber’in doğumunu anma ve kutlama törenleri, çok geçmeden Eyyûbîler tarafından benimsenerek çeşitli törenler ve şenlikler yapılmış, âlim, şair, din ve devlet işlerinde yararlık gösterenlere hil‘atler giydirilmiş ve hediyeler verilmiştir. Daha sonra mevlid törenleri İslâm dünyasında yaygınlık kazanarak günümüze kadar devam etmiştir. Esasen Resûlullah’ın doğum yıldönümünü kutlama maksadıyla başlayan mevlid töreni giderek, Kadir, Mi‘rac, Regaib ve Berat gecelerinde veya sünnet, evlenme, ölüm, deprem gibi önemli olaylar vesilesiyle yapılmaya başlanmış ve toplumsal geleneğimizde yer alan önemli bir dinî-kültürel öğe olmuştur.

Osmanlılar döneminde mevlid törenine ayrı bir önemin verildiği bilinmektedir. Osmanlı’nın ileri döneminde Mevlid Alayı diye anılan görkemli törenlerde şeyhülislâm, vezirler ve diğer askerî ve mülkî erkân, büyük müderrisler,

belli bir düzen içinde rebîülevvel ayının on ikisinde Sultan Ahmed Camii'nde yerlerini alırlardı. Padişahın gelmesinden sonra vaazlar verilir, mevlidhanlar tarafından Süleyman Çelebi'nin yazdığı mevlid okunur ve bu esnada Medine'den getirilmiş olan hurmalar camide bulunanlara ikram edilirdi. Günümüzde de Türkiye Diyanet Vakfı Peygamberimiz'in doğumunu anmak ve kutlamak amacıyla o haftayı "Kutlu Doğum Haftası" olarak ilân etmiş ve yüzyıllardan beri süregelen bu geleneğe ayrı bir anlam katmıştır. Bu hafta münasebetiyle çeşitli ilmî, fikrî, dinî paneller ve sempozyumlar yapılmakta, çeşitli alanlarda yarışmalar düzenlenmektedir.

Edebiyatımızda Peygamberimiz'in doğum günü olan bu kutlu günü anlatan birçok eser yazılmıştır. Bunlar içinde Süleyman Çelebi'nin yazdığı mevlid, Osmanlı'dan beri halen ülkemizde değişik vesilelerle coşkuyla, bir âyin atmosferi içerisinde okunmakta ve dinlenmektedir.

Mevlid okuma ve okutmanın bid'at olduğu şeklinde birtakım iddialar gündeme getirilmiştir. Bid'at, Hz. Peygamber zamanında olmayan "dinî" mahiyetli bir hususun sonradan dine sokuşturulması, dinden sayılması olarak tarif edilir. Mevlid okuma ve okutmanın bid'at olarak nitelendirilebilmesi için ona, "Ölünün kırkıncı gününde veya sene-i devriyesinde mevlid okutmak gereklidir" demek gibi dinî bir gereklilik veya ibadet şeklinde bir muhteva yüklenmesi gerekir. Mevlid okumanın gerekli, vâcip veya mendup olduğu iddia edilmediğine, en fazla bunun hoş ve güzel bir gelenek olduğu bilinip kabul edildiğine göre bunun bid'at olarak değerlendirilip, insanların kafasına kuşku sokmak son derece yanlıştır. "Mevlid okunacağına hatim okunsa, Kur'an'dan bir bölüm (aşr) okunsa daha sevap ve daha faziletli olmaz mı?" şeklindeki bir itiraz da yersizdir. Kur'an okumak, namaz kılmak daha sevap ve faziletli bir davranıştır, ama burada mesele sadece sevap meselesi değildir. Mevlid, toplumsal bir coşkunun, Hz. Peygamber sevgisinin ve ona bağlılığın üst düzeyde edebî ve estetik olarak hissedilmesi, yaşanması ve dışa vurulması demektir. Kur'an okumakla mevlid okumayı birbiriyle mukayese etmek veya birini diğerine alternatif göstermek yerine ikisini ayrı ayrı ve her birini kendi yeri ve amacı doğrultusunda değerlendirmek ve yaşatmak daha doğru olur.

Burada hatırlanması ve hatırlatılması gereken önemli bir husus vardır; o da, mevlid gibi dinî eğitim ve coşkuyu içeren sosyal ve geleneksel törelerin aslî ibadetlerin yerine geçmediği, bu tür sosyal ödevlerin kişileri üzerlerine bizzat gerekli olan namaz, oruç, Kur'an okuma, infak ve yardım gibi dinî yükümlülüklerden muaf tutmadığı hususudur. Ancak günümüzde, özellikle

de toplumumuzun dinî konularda sağlıklı ve doğru şekilde bilgilendirilmemiş kesimlerinde mevlid, türbe ziyareti, Kur'an okutma, mübarek gün ve gecelerde dinî törenlere katılma gibi daha çok şekille ilgili dindarlığın hayli rağbet gördüğü ve bunun giderek dinî vecîbelerin yerini aldığı da üzülerek müşahede edilen bir gerçektir. Halbuki bütün bunlar, özde yakalanan ve yaşatılan dindarlığı ve gerçek dinî vecîbeleri güzelleştiren ve kolaylaştıran tâli ve şeklî katkılar olarak tanınmalı ve bilinmelidir.

B) Ziyaretleşme

Sosyal yapının sağlamlığı, toplumun çekirdeğini oluşturan ailenin sağlamlığıyla, aile bireyleri ve akraba arasında sıcak ilişkilerin ve güven ortamının bulunmasıyla yakından ilgilidir. Batı'da sanayileşme, şehirleşme, iş bölümü ve geçim mücadelesi gibi birçok âmil ailelerin parçalanmasına, aile fertleri ve akraba arasında bağların kopmasına yol açmış, neticede fertleri bireyselleşen ve maddîleşen bir dünyada acımasız bir rekabet ortamına sürüklemiştir. Batı toplumu bu olumsuz gelişmeleri huzurevleri, genel işsizlik ve sağlık sigortası, tebrikleşme, noel ve doğum günü partileri gibi bazı kurum ve etkinliklerle bir ölçüde telâfi etme çabasındadır.

Doğu toplumlarında özellikle de müslümanlar arasında aile ve akrabalık bağları daha güçlü, bu yönüyle toplumsal örgü daha sağlamdır. Bunda henüz Batı'daki gelişim safhalarının yaşanmamış olmasının etkisi de bulunmakla, İslâm dininin anne babaya saygı, komşu ve akrabayı gözetme ve onlarla iyi ilişkiler içinde olma yönündeki telkin ve tavsiyelerinin de önemli payı vardır. Kur'an'da münafıkların belirgin özelliği olarak yeryüzünde bozgunculuk yapmaları ve akrabalık bağlarını koparmaları gösterilir (er-Ra'd 13/25; Muhammed 47/22). Resûl-i Ekrem de, hısım ve akrabası ile bağlarını kesen kimsenin bulunduğu meclise rahmetin inmeyeceğini, böyle kimselerin cennete giremeyeceğini belirterek (Buhârî, "Edeb", 11; Müslim, "Birr", 18-19) ciddi bir uyarıda bulunmuştur. Bir başka hadisinde de iyiliklerden en mükemmelinin bir kimsenin baba dostunu görüp gözetmesi (Müslim, "Birr", 11-12; Ebû Dâvûd, "Edeb", 120) olduğunu bildirmiştir. Hz. Peygamber'in yakın ve uzak akrabayı ziyaret etmeyi, hastayı ziyaret edip onun gönlünü almayı, ihtiyacı varsa ona yardımcı olmayı teşvik eden hadislerinin sayısı bir hayli fazladır. Ramazan ve kurban bayramlarının önemli bir işlevi de aile bireyleri ve akraba arasında ziyaretleşmeyi, dayanışma ve kaynaşmayı arttırmaktır. Aynı şekilde yakınını kaybeden kimselerin ziyaret edilip tâziyede bulunulması da gerekir. Bütün bunlar hem dinî bir vecîbe hem de bir müslümanın diğer din kardeşi üzerindeki hakkıdır.

C) Bayramlaşma

Bayramlar, millî ve dinî duyguların, inanışların pekişmesi, taze ve canlı tutulması işlevi yanında, topluluğun birlik ve beraberliğini sağlamada ve bunun bireylerin bilincinde yer etmesinde de büyük rol oynar. Aynı şekilde, kaynağını kültten alan sanat (müzik, halay) ve kaynağını mitten alan edebiyat da aynı şekilde birleştirici etki ve işleve sahiptir; bireylerde ortak anlayışın doğmasını teşvik eder.

"Müslümanların, en önemli sevinç günleri olan ve bizzat Hz. Peygamber tarafından ilân edilen ramazan ve kurban bayramlarında birbirlerini tebrik etmelerine" Arapça ve Osmanlıca'da **muâyede**, Türkçe'de **bayramlaşma** denilir. Bayramlaşmanın el sıkışmak, küçüklerin büyüklerin ellerini öpmesi, yemek ve tatlı ikram etme, hediyeleşme şeklindeki uygulamaları zaman içinde gelişerek gelenek halini almıştır. İlk dönem müslümanlarının bayramlaşma şekli hakkında yeterli bilgi olmamakla birlikte, bayramlarda "Allah kabul etsin" şeklindeki dileklerle tebrikleştikleri, bu tebrikleşmenin Emevîler devrinde de sürdürüldüğü bilinmektedir. Abbâsîler döneminde, başta Bağdat, Kudüs, Şam gibi büyük şehirler olmak üzere çeşitli merkezlerde canlı bir şekilde yapılan bayramlaşma ve kutlamalar sırasında tatlı ikram etme uygulaması Fâtımîler'de gelenekleşmeye başlamıştır. Selçuklular zamanında da ramazan ve kurban bayramı kutlamalarına büyük önem verilir; ayrıca Nevruz ve Mihrican bayramlarında da şenlikler yapılırdı.

Bayramlaşma, sevgi, saygı, sıla-i rahim, ikram ve cömertlik gibi erdemlerin güzel bir tezahürü olarak en büyük itibar ve önemi Osmanlılar'da kazanmış, görkemli törenlere, geleneklerin oluşmasına vesile olmuştur. Osmanlılar'da bayramlaşma namazdan sonra başlar, küçükler büyüklerin ellerini öper, büyükler de küçüklere hediye dağıtırdı. Ayrıca bayram münasebetiyle tebrik için evleri dolaşan bekçi, çöpçü, tulumbacı, davulcu gibi hizmetlilere bahşiş verilirdi. Toplumun çeşitli kesimlerinde hiyerarşik bir düzene göre ziyaretleşme ve bayramlaşma tam bir itina ile yerine getirilen muaşeret kurallarıydı.

Gerçekten dinî bayramlar, insanlar arasında kaynaşmanın, dostlukları ve ahbaplıkları ilerletmenin bir yolu olarak belli bir öneme sahip oldukları gibi, dinî his ve şuurun toplumsal boyutta tazelenmesinin de bir vesilesidir. Kendisi çeşitli sebeplerle bayramlaşma törenlerine katılmayan insan bile bunu hisseder ve yaşar.

Bayramlaşmanın, gergin ve soğuk ilişkileri yumuşatma, kırgın, dargın ve küskünlerin barışması gibi bir fonksiyon icra ettiği de söylenir. Bununla

birlikte, her zaman insanlarla iyi geçinmek, çeşitli nedenlerle meydana gelmiş olan dargınlık ve kırgınlığı kaldırmaya çalışmak daha uygun olur. İnsan bu hislerle dolu olmadıktan sonra bayram günü, bayramlaşma yoluyla sağlanan barışma töreni, bir gösteri olmaktan öte gitmeyebilir.

D) Tokalaşma ve Kucaklaşma

Burada insanî ve sosyal ilişkilerin çok yaygın bir yönü olan ve dostluk, sevgi ve saygı tezahürü olarak kabul edilen el sıkışma, el öpme ve sarılıp kucaklaşma gibi konulara değinmek yerinde olur. Toplumdan topluma ve geleneklere göre değişen ve farklı anlam ifade eden bu tür davranışlar hakkında Kur'an ve Sünnet'te açık bir hüküm yer almaz. Ancak konu bir yönüyle dinin kadın erkek ilişkilerine, mahremiyet ölçülerine ve cinsî hayata ilişkin olarak getirdiği düzenlemelerle ilgili olduğu gibi, bir yönüyle de dinin sosyal bütünleşmeyi destekleyen kural ve tavsiyeleriyle ilgilidir. Konu birinci açıdan ele alındığında çekimser davranma ve bazı kayıt ve sınırlamalar getirme ihtiyacı doğmakta, ikinci açıdan ele aldığında ise konuyu toplumların inisiyatifine bırakıp ilke olarak desteklemek temayülü ağır basmaktadır. Günümüz İslâm âlimlerinin bu tür yeni meselelerde farklı görüşler öne sürmeleri bu açı ve gerekçe farklılığından kaynaklanmaktadır.

İnsanların uygun vesilelerle sevgi ve saygı belirtisi olarak tokalaşmaları, birbirlerini kucaklamaları, din kardeşliği, akraba sevgisi ve komşuluk ilişkileri gibi ilkeler açısından esasen çok olumlu birer davranıştır. Bununla birlikte, daha önce cinsî hayata ilişkin haramlar ve helâller konusunda temas edildiği üzere, İslâm'da karşı cinsler arası ilişkilerde mahremler (birbiriyle evlenmeleri dinen câiz olmayacak ölçüde yakın akraba) ve mahrem olmayanlar ayırımı da yapılarak bazı ölçüler ve sınırlamalar getirilmiştir. Bu yasaklama ve kısıtlamalar ilke olarak karşı cinsler arası ilişkilerde söz konusu olmakla birlikte muhtemel sapmaları, aşırılık ve yanlışlıkları önleme düşüncesinden hareket eden bazı fakihler erkeklerin ve kadınların kendi cinsleriyle kucaklaşmasını hoş da karşılamamış, mekruh görmüşlerdir. Fakat Hanefî fakihlerin çoğunluğu ile diğer bir kısım fakihler ise, bunda bir sakınca olmadığı görüşündedir. Bu bilginler görüşlerini, Hz. Peygamber'in Hayber'in fethi günü Habeşistan'dan dönen amcazâdesi Ca'fer b. Ebû Tâlib'i büyük bir sevinçle karşılamış ve onu kucaklamış olması hadisesiyle desteklemişlerdir.

Esasen bu tür davranışların hükmünü, "İslâm'da kucaklaşma yoktur" gibi kategorik ifadelerle hemen kestirip atmak veya başka dönemin şart ve gele-

nekleri dikkate alınarak verilmiş hükümleri öne sürerek ispatlamaya çalışmak doğru değildir. Aksine, öncelikle davranışın salt mahiyetine bakıp onu genel ilkeler açısından test etmeli, daha sonra, içinde yaşanılan toplumda mevcut örf, âdet ve gelenekler açısından durumuna bakmalı, ondan sonra o davranış hakkında bir değer yargısında bulunmalıdır. Eğer örf, âdet ve gelenek farklı bir muhtevada oluşmuş ve farklı bir yönde gelişmiş ise, daha farklı bir kültür ve geleneğe sahip önceki dönem fakihlerinin bu konuya ilişkin açıklamaları aynen değil de korumak istediği amaç yönüyle ele alınmalıdır. Bazı Batı ülkelerinde iki erkeğin, kucaklaşıp öpüşmelerinin, onların eşcinsel olduğu anlamına gelebileceği, aynı davranışın Türkiye'de de aynı mânaya gelmesini gerektirmeyeceği için, kucaklaşmanın hükmünü Avrupa'daki anlamına göre değil, Türkiye'deki mânasına göre belirlemek gerekir.

Günümüz müslümanları arasında benzer bir sorun da, kadınlarla erkeklerin el sıkışmaları hususunda yaşanmaktadır. Konu mevcut şartları ve toplumsal ilişkileri ve değişimi de göz ardı etmeyen bir yaklaşımla ele alınıp değerlendirildiği vakit, kadın ve erkeğin el sıkışmasının gelenek ve görgü kuralları açısından ve dinî hüküm açısından ayrı ayrı ele alınması gerekli olur.

Toplumların veya belirli kesimlerin kültür ve geleneğinde böyle bir tokalaşma âdeti yoksa, kadınla erkeğin el sıkışması kadının mahremiyeti, dokunulmazlığı açısından olumlu karşılanmıyor veya erkeğin kıskançlığını mûcip oluyorsa, bu durumu sosyal bir realite, bu tutumu en azından bir insan hakkı şeklinde kabul edip böyle bir çekimserliğe saygı duymak gerekir. Bu, konunun gelenek ve kültür boyutudur. Böyle olduğu için de kendisi elini uzatmadıkça tokalaşmak için kadınlara el uzatılmaması ve emrivâki yapılmaması, kadınların tokalaşmaya zorlanmaması, kadının tokalaşmak için erkeğe elini uzatması halinde tokalaşılması hemen hemen bütün kültürlerde yaygın bir nezaket ve âdâb kuralıdır. Onun değişimiyle birlikte buna bağlı davranışlar da biçim değiştirebilecektir. Ancak gelenek ve kültür farklılığı toplumların zenginliği olup onlar arasında ileri ve geri, gelişmiş ve ilkel diye ayırıma gidilmesi, bu tür nitelendirilmeler yapılması yanlış olduğu kadar izâfîlik de taşır. Bu itibarla topluma bu veya şu yönde kültür değişimi empoze etmek, bu yönde politikalar oluşturmak yerine bunu toplumların tabii gelişim ve değişim sürecine bırakmak en uygun olanıdır.

Kadın ve erkeğin birbirleriyle tokalaşmasının dinî hükmü ise, konunun bir diğer boyutudur. Elbette ki bu tür konularda örf ve âdetin, gelenek ve törelerin oluşumunda dinin birinci derecede etkisi vardır. Aynı yargının tersi de mümkündür; yani toplumların kültür ve geleneğinde mevcut çekimserliğin

giderek dinî bir atmosfere taşınmış olması da muhtemeldir. Böyle bir davranışın dinen günah, mekruh veya haram olduğunu söyleyebilmek için bunun din açısından gerekçelerini ortaya koymak gerekir. Özetle belirtmek gerekirse, kadın ve erkeğin tokalaşmasını yasaklayan bir âyet olmadığı gibi Hz. Peygamber'in bu yönde herhangi bir sözü de yoktur. Resûlullah'ın kadınlardan biat alırken onlarla tokalaşmamış olması, o toplumda kadınlarla tokalaşma âdetinin mevcut olmadığından, Resûl-i Ekrem'in kadınlarla tokalaşmayı câiz görmediği şeklinde değil de kadınlarla biatlaşmada toplumun kültürüne uygun bir usulü uyguladığı şeklinde anlaşılmalıdır. Bu sebeple, bu yöndeki rivayetlerden sarih bir yasaklama hükmü çıkarmak doğru olmaz. Ancak o dönemde kadınlarla erkeklerin tokalaşmaları gibi bir âdetin bulunmadığı bilinmektedir. O halde tokalaşmanın günahlığı hükmü nereden çıkmıştır? Yaygın olarak kabul edilen bir fıkıh kuralına göre, harama götüren şey de haramdır. Başka bir ifadeyle bir şeyin vesilesi, kendisi hükmündedir. Tokalaşmanın günahlığı/haramlığı hükmü bu kuralın işletilmesiyle elde edilmiştir. Şöyle ki; İslâm dini zinayı kesin olarak yasaklamış, zinaya götürücü yolları da mümkün olduğu ölçüde kapatmaya çalışmıştır. Bunun için zina sadece cinsel temastan ibaret sayılmamış, aralarında evlilik bağı bulunmayan kimselerin cinsel içerik ve amaçlı birtakım davranışları da yasak kapsamında mütalaa edilmiştir. Ancak bu yasaklamanın ne gibi davranışlara kadar uzanacağı, arada kurulacak sebep-sonuç ilişkisine göre değişebilecek niteliktedir. Nitekim kadın ve erkeğin tokalaşmayla gerçekleştirdikleri yakın teması zinaya götürücü bir sebep, bu konuda ilk adım olarak görenler kadın ile erkeğin tokalaşmasının haram olduğu hükmüne varmışlardır. Bu tokalaşmanın zinaya götürme ihtimali zayıfladığında hüküm de haramlıktan mekruhluğa indirilmiş, daha doğrusu bunu zayıf bir ihtimal olarak görenler ihtimalin derecesine göre tokalaşmanın tenzîhen veya tahrîmen mekruh olduğunu söylemişlerdir. Bu çizgi devam ettirilecek olur da eğer tokalaşmanın zinaya götürmesi muhtemel görülmezse, bu takdirde onun mubah olduğunu söylemek mümkün olur. Öte yandan tokalaşmanın zinaya götürme ihtimalini taşıyıp taşımadığı hususu da, genel ve kategorik olarak değil, belki toplumun çeşitli kesimlerine, insan ilişkilerinin ve davranışlarının biçimlerine ve ortamına göre değişkenlik gösterebilecek bir husustur. Benzeri bir durum mahremler arası ilişkilerde de geçerlidir. Dinin açık ilkelerinde, emir ve yasaklarında bu tür bir görecelik söz konusu olmazken onları koruyucu mahiyetteki dolaylı sınırlama ve tedbirlerde bundan söz edilebilir. Bu itibarla fertlerin, dinin bu önlemlerle korumak istediği ilkeleri ve sakındırmak istediği hususları bilmesi ve davranışlarını ona göre ayarlaması, bu konuda bireysel inisiyatif ve sorumluluğa alan bırakılması gerekir.

E) Aşûre

Aşûre (âşûrâ), kamerî takvime göre muharrem ayının onuncu günüdür. Bu günde tutulması tavsiye edilen oruca "âşûrâ orucu" denir.

Tüm Sâmî dinlerde özel bir yere sahip görünen aşûre günü, Câhiliye Arapları'nca da önemli sayılmıştır. Hatta Resûl-i Ekrem'in de peygamberlik öncesi ve sonrası dönemde bir süre bu günde oruç tuttuğuna dair rivayetlere de rastlanır. Medine döneminde bu orucu müslümanlara tavsiye ettiği bilinen bir husustur (Buhârî, "Savm", 69; Müslim, "Sıyâm", 134; Tirmizî, "Savm", 50; *Müsned*, VI, 29-30).

Sağlam belgelere dayanmamakla birlikte bugünde gerçekleştiğine inanılan birtakım olaylar bulunmaktadır. Hz. Mûsâ ve İsrâiloğulları'nın Firavun'un zulmünden kurtulmaları, Hz. Nûh'un gemisinin Cudi dağına oturması, Hz. Âdem'in tövbesinin kabul edilmesi, Hz. Yûnus'un balığın karnından çıkarılması, Hz. Mûsâ'nın ve Hz. Îsâ'nın doğumları, inanışa göre aşûre gününde gerçekleşmiştir. Hz. Peygamber, *"Biz Mûsâ'ya sizden daha lâyıkız"* (Müslim, "Sıyâm", 202; İbn Mâce, "Sıyâm", 31) diyerek yahudilerin aşûre günü tuttukları orucu, bir gün öncesi veya sonrasıyla tutmayı tavsiye etmiştir.

Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da şehid edilmesi de muharremin onuncu günü gerçekleştiği için, aşûre günü aynı zamanda, İslâm tarihinde son derece acı, acıklı ve üzücü bir olayı hatırlatma özelliği de taşımaktadır. Bu sebeple Şiîler, aşûre gününü Hz. Hüseyin'in intikamını alma sözünü tazeledikleri bir matem günü kabul ederler; hatta dövünerek ve kendilerine işkence yaparak bu oruca başlarlar. Gerek bu uygulama gerekse bu uygulamaya karşılık Emevîler'in bu günün bir bayram sevinci ile kutlanmasını sağlama yönündeki gayretleri temelde siyasal bakış ve görüş farklılığı ile ilgilidir.

Müslüman Türkler'deki muharrem ayında ve özellikle bu ayın onuncu gününden itibaren "aşûre" adı verilen bir tatlı pişirilerek dağıtılması geleneği, hayır işlemek ve gönül almak için güzel bir vesile olagelmiştir. Bu tür uygulamalarda, -dinde bir dayanağı bulunmadığı sürece- bir matem veya kutlama niyeti ve şeklinin bulunmamasına dikkat edilmeli; İslâmiyet'in daima teşvik edegeldiği hayır ve hasenat işlemek için, dinde oruç tutulması tavsiye edilen böyle bir günü iyi vesile sayma niyetinin dışına çıkılmamalıdır.

F) Yılbaşı

Yarım yüzyılı aşkın bir süreden beri milâdî takvimin benimsendiği ülkemizde, "yılbaşı" tabiriyle milâdî yılın ilk ayının ilk günü olan 1 Ocak kastedilir. Yılbaşı kutlamaları denilince de eski yılın sona erip yeni yıla geçildiği 31 Aralık/1 Ocak gecesi yapılan eğlence ve faaliyetler anlaşılır. Ancak yılbaşı eğlenceleri, ilk bakışta yeni yıla girişin kutlamaları gibi gözükmekle birlikte bunun hıristiyan Batı'nın Noel bayramıyla da yakın ilgisi bulunmaktadır.

Hıristiyan Batı'da milâdî takvimin başlangıcına esas olarak Hz. Îsâ'nın doğum tarihi alınmış ve bu giderek diğer ülkelerde de benimsenmiştir. Bu bakımdan hıristiyanlar aralık ayının son haftasını, doğumun arefesini teşkil etmesi bakımından, en önemli dinî bayramları olarak kabul etmişlerdir. Bu hafta içerisinde hıristiyanlar kiliseye giderler, ayrıca birbirlerini ziyaret edip hediyeleşirler. Dinî bir atmosfer içinde geçen Noel bayramı akabinde ise, yeni yıla giriş büyük bir çılgınlıkla, lüks ve israfla kutlanır.

Toplumumuzda ve diğer müslüman toplumlarda "yılbaşı kutlaması" adı altında düzenlenen eğlence toplantıları ise, hiçbir kültürel ve geleneksel temele sahip değildir. Bu bakımdan hıristiyan olmayan ülkelerde yılbaşı kutlamaları Batı'nın körü körüne taklit edilmesinin veya hıristiyan Batı'nın kültür ihracının bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Ülkemizde öteden beri yılbaşı kutlamalarıyla ilgili olarak yapılan tenkitler ve gösterilen hassasiyet de buradan kaynaklanır. Yoksa hicrî yılbaşı da milâdî yılbaşı da birbirlerine dinî yönden üstünlükleri bulunmayan ve zaman ölçmede esas alınan iki ayrı başlangıç noktasıdır. Hatta müslümanların Hz. Peygamber'in hicretini esas alan hicrî takvim yerine Hz. Îsâ'nın doğumunu esas alan milâdî takvimi kullanması ve yeni yılın başlaması sebebiyle tebrikleşip birbirlerine iyi dileklerini ifade etmeleri, tek başına ele alındığında sakıncasız görülebilir. İslâm'daki bazı hükümler açısından ayların ve yılların kamerî, yani ayın hareketlerini esas alan takvimle hesaplanmasının önem taşıyor olması ile bu konunun birbirine karıştırılmaması gerekir. Ancak Hz. Peygamber'in müslümanlara diğer dinî topluluklara göre farklı bir kimlik bilinci ve kültür değerleri manzumesi kazandırmak için gayret ettiği, bu uğurda saç-sakal, kılık-kıyafet, yeme-içme âdâbı da dahil pek çok konuda tavsiyede bulunduğu düşünülürse, yılbaşı kutlamalarının, sıradan bir kutlama olarak algılanması ve tabii karşılanması mümkün olmaz. Aksine, toplumumuzda kültürel tahribata, kimlik bunalımına yol açtığı, yeni yetişen kuşakları kendi

öz değerlerinden ve geleneklerinden koparıp Batı'nın önce hayat tarzına alıştırdığı, sonra değer ve inanç esaslarına sıcak bakmaya ve giderek onları benimsemeye götürdüğü dikkate alınırsa, yılbaşı kutlaması, Noel ağacı süslemesi, Noel babanın hediye bırakması gibi âdetlerin terkedilerek kendi kültür ve değerlerimizden kaynaklanan alternatif program ve faaliyetlerin yerleşmesine çalışmanın önemi ortaya çıkar.

Günümüzde toplumların kültürel değerlerini, hatta itikadî ve ahlâkî eğilimlerini, sahip oldukları hayat tarzı, ekonomik yapı, yerleşim ve ulaşım imkânı, iklim ve çevre, eğitim, folklor, örf ve âdet gibi ilk bakışta konuyla ilgisiz gözüken birçok hususu derinden etkilemekte ve sonuçta mekanizma kendi değerlerini üretmektedir. Avrupa'daki müslüman-Türk işçilerimizin çocukları ve torunlarının bugün Batı'nın kültür ve gelenekleri altında nasıl değiştiği ve giderek o toplumla bütünleşmeye başladığı iyi izlenirse toplumumuza yabancı kültürlerden taşınan veya yabancı toplumlara özenti şeklinde başlayan örf ve âdetlere karşı duyarlı olunmasının önemi daha iyi anlaşılır. Bunun için alınabilecek bir önlem de, kendi kültürel mirasımızdan ve dinî anlayış ve heyecanımızdan kaynaklanan değerleri, gelenek ve âdetleri iyileştirerek yaşatmaya ve geliştirmeye çalışmak olabilir.

G) Nevruz

Farsça'da "yeni gün" anlamına gelen **nevruz**, yaygın olarak "baharın gelişini kutlamak üzere yapılan tabiat bayramı" olarak bilinmektedir. Kökeni tam olarak bilinmemekle birlikte kelime bu anlamıyla eski İranlılar arasında baharın gelişini kutlamak için yapılan özel tören ve bayramlara verilmiştir. Bu tören ve bayramlar İran güneş takviminin ilk ayı olan nisanın (Farvardin) ilk günü başlar ve on iki gün sürer.

Nevruzun kökenine ilişkin olarak üç destan gösterilmektedir. Bunlardan biri Fars kültürüne ait olup nevruzun, Küssi Devleti Kralı Cemşîd'in Bâbil'e girdiği günü anlatan hayalî öykülere dayanır. İkinci destana göre -ki bu Kurmanç ve Zazalar'a mal edilmektedir- Kawa adlı bir demirci ustasının zalim hükümdar Dahhak'e karşı dağlarda nevruz ateşi yakarak başlattığı ayaklanmadır. Üçüncüsü Ergenekon destanıdır.

Bu bayram İran geleneğinde mitik İran Kralı Cemşîd'le ilişkilendirilir. Firdevsî'nin *Şehnâme*'sine (m.s. 1000 yılları civarında tamamlandı) göre, bu bayram Cemşîd'in cinler tarafından inşa edilen bir arabayla göklere doğru çıkışını kutlamak için icra edilmektedir. Taberî gibi İslâm tarihçileri de bu mistik görüşü kabul ederler. Bununla birlikte bu bayramın kökenini kıştan

bahara geçişi kutlayan geleneklere bağlamak daha doğru olacaktır. Klasik İran geleneğini yansıtan bu bayram Zerdüştîlik'te Mart'ın 13'ünde kutlanan Hamaspathmaedeya bayramı ile birleştirilmiştir. Bu bayram ölen ruhlara adanmış bir bayramdır. Bu durumda İran'da nevruzun hem bahar bayramı ve hem de ölmüş olan ataları anma bayramı olarak kutlandığını söylemek mümkündür.

Zerdüşt geleneğinde nevruz şafakla başlar. Zerdüştî gelenekte bu bayramın bir başka amacı da ateş ve onun ilâhî koruyucusu Artavahişt'i (bir nevi melek) anmaktır. Baharın bu ilk günü, kışın yer altındaki varlıkları korumak üzere yer altına inen ve öğlen vakti ile şahıslaştırılan melek Rapithvan'a dualar edilir. Nevruzda bu melek yer altından yeniden yeryüzüne çıkar. Ahamenid kralları (m.ö. 559-330) nevruzu, merkezleri Persopolis'te kutlarlardı. Sâsânî döneminde nevruz törenleri yazın bitiş bayramı Mihricân ile de birleştirildi.

İslâmî dönemlerde nevruz, Zerdüştî kimliğinden çıkarak varlığını İran'ın millî bayramı olarak devam ettirdi. Şiî gelenekte yerleşik bulunan anlayışa göre Âdem'in yaratılması, Tanrı'nın beşeriyetle ahid yapması; İbrâhim'in putları kırması; Hz. Peygamber'in Hz. Ali'yi yanına alarak Mekke'deki putları kırması ve Hz. Ali'yi halife olarak tayin etmesi nevruz gününde gerçekleşmiştir.

İslâm öncesindeki nevruz törenlerinde baharın gelişini sembolize edecek şekilde özel kaplar içerisinde yeşil yapraklı bitkiler konur, bunlar "nevruz masası" denilen özel bir masa üzerine yerleştirilirdi. Yine aynı masaya kutsal metinler, bir ayna ve çeşitli meyveler konur, bunların başında dualar edilirdi. Akrabalar ziyaret edilir, ateşler yakılarak etrafında oyunlar oynanırdı. Aynı törenler Şiî İran'da da sürmüştür. Bununla birlikte bu motiflere Kur'an'dan okunan âyetler veya ağıtlar da eklenmiştir.

Batılı araştırmacıların tesbitlerine göre, nevruz bayramı ile ilgili gelenek ve törelerin muhtemel bir diğer kökü Ergenekon destanına dayanmaktadır. Olayın meydana geliş zamanı (21 Mart) ve her ikisinde de demirci ustasının ve ateş yakma olayının yer alması gibi Ergenekon destanında mevcut bazı hususların Kawa destanında da bulunması bu iki destanın aynı veya yakın kültürlerden kaynaklandığına karîne sayılmaktadır. Orta Asya Türkleri'nin özellikle Uygur, Kazan, Ufa Türkleri'nin nevruz günü yapılan toplantılarda Ergenekon destanını okumaları, Azerbaycan gibi kimi Türk bölgelerinde nevruza Ergenekon bayramı da denilmesi bu sebeple olabilir.

Nevruz gece ile gündüzün birbirine eşit olduğu 21 Mart günüdür. Nevruz Osmanlılar'da bahar bayramı ve yeni yılın başlangıcı olarak kullanılmıştır. Nevruz inanışa göre baharın ilk günü ve yılbaşıdır. Takvimler bu yüzden marttan başlar. Osmanlılar'da malî yılbaşı olarak nevruz alınmış ve bu durum 1980'lere kadar devam etmiştir.

Şiî, Alevî ve Bektaşî Türk topluluklarında olduğu kadar Sünnî topluluklarda da nevruz geleneği yaygın olarak görülmektedir. Osmanlı Devleti'nde nevruz Sünnî kesim tarafından da kutlanmıştır. Nevrûziye denilen özel yiyecekler hazırlanır, akraba ziyaretleri yapılır ve hediyeleşilirdi. Türkler nevruzu, "nevrûz-ı sultânî", "sultan nevruz" veya Orta Asya Türk topluluklarındaki kullanımıyla "sultan navrız" adıyla kutlamaktadırlar.

Osmanlı şairleri, ramazan bayramı ve diğer bayramlarda olduğu gibi, devlet erkânından ödül (câize) alabilmek için onlara kasideler sunmuşlardır. Bu tür kaside ve gazellere "nevrûziyye" denilmektedir.

Nef'î'nin "Nevruz" gazelinden bir beyit:

Erişdi bahar oldu yine hemdem-i nevrûz
Şâd etse n'ola dilleri câm-ı Cem'i nevrûz.

Pir Sultan Abdal'ın nevrûziyyesinden bir dörtlük:

Âşık olan canlar bugün gelirler
Sultan nevrûz günü birlik olurlar
Hallâk-ı cihândan ziyâ olurlar
Himmeti erince nevrûz sultanın.

Bayramların halkın ruhu olduğunu, kök ve devamlılık bilincini diri tuttuğunu bilen Sovyetler, dinî inançlar kadar bu tür bayramları da yasaklamışlar, unutturmaya çalışmışlardır. Bugün Türkmenistan'da 1992 yılında beri nevruz millî bayram olarak kutlanmakta, ülkemizde de bu amaçla törenler düzenlemektedir.

Bu törenleri yapma ve ona katılmanın dinî hükmü törenin sebep, içerik ve amacına bağlıdır.

H) Yaş Günü ve Yıl Dönümü

Her toplumda zaman içerisinde oluşan alışkanlık, töre ve gelenekler vardır. Temel inanç ve ahlâk esaslarına aykırı olmadıkları veya olumsuz sonuçlara yol açmadıkları sürece bunların varlığında veya bunlara uyulmasında bir sakınca yoktur. Birey ve toplum için, maddî ve mânevî bünye

açısından, zararlı olabilecek şeylerin devamını istemek zaten mâkul olmadığı gibi câiz de değildir.

Toplumumuzda başlangıçta çocuklar ve gençler için düşünülen, sonra da gittikçe yaygınlaşan bir "yaş günü kutlaması", "yıldönümü (sene-i devriye) anma ve kutlaması" âdeti oluşmuştur. Fâtımîler tarafından IV. (X.) yüzyılda Hz. Peygamber'in doğum gününün yıldönümünün kutlandığı bilinmektedir. Fâtımîler bunun yanında Hz. Ali, Fâtıma, Hasan, Hüseyin ve halifeleri için de mevlid (doğum yıldönümü) merasimleri yapıyorlardı.

Yaş günü kutlamalarını yapılış amacı ve doğurduğu sonuçlar itibariyle değerlendirmek gerekir. Bu kutlamalarda amaç, bir kişinin doğmuş ve o anda kutlamış olduğu yaşa gelmiş olmasının sevincini yakın arkadaş ve dostlarıyla paylaşmaktan, bunu toplanıp hoşça vakit geçirmek için vesile yapmaktan ibaret olduğunda, kutlamanın meşrû ölçüler içinde yapılması şartıyla, mâkul ve câiz olduğunu söylemek gerekir. Yılbaşı eğlence ve kutlamalarında da olduğu gibi, bu tür kutlamaların yabancı kültüre imrenme ve taklit unsurları galip gelirse sakıncalı olacağı tabiidir.

Bölüm 20

Yirminci Bölüm

İslâm Ahlâkı

I. TANIMLAR ve GENEL BİLGİLER

A) Ahlâkın Tarifi ve Mahiyeti

Ahlâk terimi için İslâm ahlâkçılarınca yapılan tanımlar içinde en beğenileni ve en yaygın olanı İmam Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) ait olanıdır. Gazzâlî'den önce, biraz daha eksik olarak İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve İbn Miskeveyh (ö. 421/1030) gibi İslâm filozoflarında da görülen, fakat Gazzâlî tarafından geliştirilmiş ve ikmal edilmiş olan bu tanım şöyledir:

"Ahlâk, insan nefsinde yerleşen öyle bir melekedir ki (heyet) fiiller, hiçbir fikrî zorlama olmaksızın, düşünüp taşınmadan bu meleke sayesinde kolaylıkla ve rahatlıkla ortaya çıkar."

Bu tanımın tahlili, bizi ahlâkın mahiyeti hakkında aşağıdaki sonuçlara götürmektedir:

1. Ahlâk, insanın işlediği fiil ve davranışlardan, yaygın ifadesiyle "amel"den ziyade, bu davranışların kaynağı ve âmili olan, onları meydana getiren mânevî kabiliyetler veya yatkınlıklar kompleksini (Gazzâlî'nin tabiri ile heyet) ifade eder. Buna göre ahlâkî fiiller, ahlâkın kendisi olmayıp onun

bir sonucu ve dışa yansımasıdır. Bu nokta, özellikle ahlâk eğitimi bakımından önemlidir.

Diğer önemli bir nokta da şudur: Bir insanın yapmış olduğu herhangi bir işin dış değerine bakarak onun ahlâkının iyi veya kötü olduğu hakkında verilecek hüküm her zaman isabetli olmayabilir. Çünkü sonucu ne olursa olsun, Hz. Peygamber'in de belirttiği gibi, *"Ameller niyetlere göredir"* (Buhârî, "Bed'ü'l-vahy", 1). Şu halde ahlâk konusunda insanları yargılamak oldukça zordur. Bu yüzden Kur'ân-ı Kerîm'de, *"Size selâm veren kimseye 'Sen müslüman değilsin' demeyin"* (en-Nisâ 4/96) buyurulmuştur.

2. Ahlâk, sadece iyi huylar ve kabiliyetler mânasına gelmez. Kelimenin asıl mânası ile iyi ve kötü huyların hepsine birden ahlâk denir. Buna göre ahlâksız insan yoktur, iyi veya kötü ahlâklı insan vardır. İslâmî kaynaklarda iyi huylara ahlâk-ı hamîde, ahlâk-ı hasene, kötü huylara ise ahlâk-ı zemîme, ahlâk-ı seyyie gibi adlar verilmiştir.

3. Ahlâk, insanda gelip geçici bir hal olmayıp onun mânevî yapısında yerleşen, bir meleke halini alan yatkınlık ve kabiliyetler bütünüdür. Ahlâkın bu özelliği sebebiyledir ki İslâm ahlâkçıları -dilimizdeki güzel ifadesi ile- kırk yılda bir iyilik yapmanın ahlâklılık alâmeti olmadığını ısrarla belirtmişlerdir. Hz. Peygamber'in, *"Amellerin en hayırlısı, az da olsa devamlı olanıdır"* (Buhârî, "Libâs", 43) mânasındaki hadisi bu anlayışın veciz bir ifadesidir.

4. Ahlâk insanı düşünüp taşınmaya, herhangi bir baskı ve zorlamaya gerek kalmaksızın, görevi olduğuna inandığı işleri rahatlıkla ve memnuniyetle yapmaya sevkeder. Böyle bir ahlâk formasyonuna sahip olmayan insanların nâdiren yaptıkları iyi işler, ahlâkî bir temele dayanmaktan ziyade, olsa olsa riya, korku, menfaat temini gibi ahlâkın onaylamadığı ve "rezîlet" (erdemsizlik) saydığı başka sebep ve maksatlarla alâkalıdır.

5. Ahlâklı olabilmek için görevleri rahatlıkla ve memnuniyetle yerine getirme zorunluluğu, ahlâkın gelişip güçlenmesinde alışkanlıkların ihmal edilemez bir önem taşıdığını göstermektedir. Bundan dolayı İslâm ahlâkçıları ahlâkî eğitime büyük önem vermişlerdir. Çünkü alışkanlıklar ancak eğitimle kazanılır. Burada "eğitim"den maksat, ahlâkın nazarî bilgilerini tahsil etmek yanında, kişinin çocukluktan itibaren iyi örneklerle yaşaması, iyilik yapmaya alıştırılması, bencil ve gayri meşrû arzu ve ihtiraslarına karşı koymak suretiyle kendi kendini eğitmesi, nefsini ıslah etmesidir. Bu ise bir irade eğitimidir.

B) Ahlâk İlmi

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere ahlâk, insanda oluşması özlenen ve istenen yüksek ruhî ve mânevî vasıfların, olumlu yeteneklerin ortak ifadesidir. İnsan, bu vasıfları kendisinde en doğru ve en ileri bir şekilde nasıl geliştirebileceği hususunda bazı bilgilere muhtaçtır ki, ahlâk ilmi bu ihtiyacı karşılamayı amaçlar. Öte yandan, insanda bir kısım yüksek vasıf ve kabiliyetlerin sırf yetenek veya güç halinde bulunması yeterli değildir. Bu vasıfların insanı "hayr"a yöneltmesi ve "şer"den uzaklaştırması beklenir. Fakat insan hayır-şer, erdem-erdemsizlik gibi kavramları ve bu kavramlarla ifade edilen tutum ve davranışları bilmezse bu konuda hatalara düşmesi kaçınılmazdır. İşte insan, fiillerin değerleri konusunda isabetli hükümler verebilmek ve doğru seçimler yapabilmek için de ahlâk ilmine muhtaçtır. Bu nedenle, ahlâk ilmini "ruhanî tıp ilmi" diye adlandıran Kindî, Ebû Bekir er-Râzî, Fârâbî, Gazzâlî gibi ahlâk bilgin ve düşünürleri, insanlar için ahlâk ilmini tıp ilminden daha yararlı ve değerli görmüşlerdir.

Dünyada kendi duygu, düşünce ve davranışları hakkında iyi veya kötü şeklinde değer hükümleri veren yegâne varlık insandır. Bu sebeple ahlâk ilmi, ahlâkî fâil olarak insanı ve onun akıl, irade, vicdan gibi ahlâkî kabiliyetleri ile öfke, şehvet vb. duygularını ve bunlardan doğan fazilet ve reziletleri ele alır; bunlardan ahlâkî hayat adına yararlı olanları geliştirmenin, zararlı olanları da ıslah etmenin yollarını araştırır ve gösterir. Bu noktada ahlâk ilmi özellikle psikolojinin verilerinden yararlanır. Nitekim gerek Kur'ân-ı Kerîm'de ve Hz. Peygamber'in hadislerinde gerekse hemen bütün müslüman ahlâkçıların ve özellikle mutasavvıfların eserlerinde şayanı takdir psikolojik tahliller görülür.

Öte yandan ahlâk ilmi bir kurallar ilmidir; insanların dinî, şahsî, ailevî ve toplumsal yaşayışlarında uymaları gereken kaide ve kanunları belirler. Ahlâk bir değerler ilmidir ve dolayısıyla ahlâkî fâilin davranışlarına atfedilen değerlerin mahiyetini, ölçüsünü ve kaynağını araştırır; iyi fiilleri yapmayı ve kötü fiilleri terketmeyi emreder. Böylece insanların mükellef bulundukları görevleri sıralar ve bunları ifa veya ihmal etmenin sonuçlarını araştırır ve gösterir.

Hz. Peygamber, *"Ben ahlâk güzelliklerini tamamlamak için gönderildim"* (*el-Muvatta'*, "Hüsnü'l-hulk", 8) buyurmuştur. Bu hadis, bir bakıma, ahlâk ilminin gayesini göstermektedir. Buna göre ahlâk ilminin gayesi, Resûlullah'ın yalın ifadesiyle, insanlara "ahlâk güzellikleri" yani iyi huylar ve yüksek nitelikler kazandırmaktır.

Ahlâk temelde bir davranış bilimidir; bu da onun hem teorik hem de pratik bilgiler vermesini gerekli kılar. Bu bilgilerin oluşturduğu bölümlere de nazarî (teorik, kuramsal) ve amelî (pratik, uygulamalı) ahlâk denilmektedir. Nazarî ahlâkta ahlâk problemleri tahlil edilerek insanın ahlâkî yaşayışına temel oluşturacak genel prensipler, kaide ve kanunlar tesbit edilir. Bununla birlikte ahlâk ilmi uygulamalı bir ilimdir; yani bu ilim sadece "bilmek" için değil, fakat asıl "yapmak" için vardır. Bu sebepledir ki insanın ahlâklı olabilmesi için nasıl yaşaması gerektiğini, görev ve sorumluluklarının nelerden ibaret olduğunu bildirmek üzere amelî (pratik) ahlâk geliştirilmiştir.

C) Ahlâk Felsefesi

"Hikmet sevgisi" mânasına gelen **felsefe** tabiri, genel olarak "varlık ve olayların akıl ve düşünce yoluyla araştırılmasını gaye edinen disiplin"in adıdır. Özellikle Kindî'den (ö. 252/866) itibaren İslâm düşüncesine giren ve en az beş yüzyıl boyunca Ebû Bekir Zekeriyyâ er-Râzî, Fârâbî, İhvân-ı Safâ, Ebü'l-Hasan el-Âmirî, İbn Sînâ, İbn Rüşd, Şehâbeddin es-Sühreverdî, Nasîrüddîn-i Tûsî gibi şahsiyetler yetiştiren ve ürünler veren felsefenin önemli problemlerinden biri de ahlâk olmuştur.

Felsefenin umumiyetle insanın iki temel yeteneğini konu edindiği kabul edilir ki, bunlar da "bilmek" ve "yapmak"tır. Buna göre felsefe, bir yandan "Neyi bilebiliriz? Bilgilerimizin değeri nedir?" sorularının, bir yandan da "Neyi yapmalıyız? Eylemlerimizin değeri nedir ve ne olmalıdır?" sorularının cevabını araştıran bir disiplindir. İslâm düşünürleri, felsefenin bu iki temel kolundan birine "hikmet-i nazariyye", ikincisine de "hikmet-i ameliyye" demişlerdir. Şu halde felsefe hem âlemin sırlarını çözmeye, varlığı olabildiğince bütünlüğü ve derinliği ile kavramaya, böylece insanın muhtaç bulunduğu ve aramakta olduğu gerçeği yakalamaya çalışır; hem de nasıl davranmak gerektiğini, insana yaraşır hayat tarzının hangisi olduğunu göstermek ister. Çünkü gerçekten üstün ve insanî hayatın neden ibaret olduğunu bilmek de insanın en zarurî ihtiyacı ve bitmeyen arayışıdır. Böylece ahlâk, felsefenin belli başlı araştırma sahaları arasında yer alır.

D) İslâm Ahlâkı

"İslâm ahlâkı" sözünden ne kastedildiğini ifade etmeden önce "İslâm" tabirindeki ahlâkî mesaja işaret etmekte yarar vardır. **İslâm**, "teslim olma, kurtuluşa erme ve müsâleme" mânalarına gelir ve bu üç mânası ile ifade ettiği dinin üç temel hususiyetini anlatır. Bunlar içinde doğrudan ahlâkı ilgilendireni ise "müsâleme" anlamıdır.

İslâm ile aynı kökten olan **müsâleme**, "çatışma ve zıtlaşmayı ortadan kaldırarak uyuşmak, anlaşmak, birbirinden emin olmak, dostça münasebetler kurmak" demektir ve bu anlamıyla ileride ayrıntılı olarak incelenecek olan **hilim** kavramıyla aynı mânayı ifade eder. Buna göre İslâm'ı kabul eden kimse, cemiyetin diğer fertleri ile anlaşıp uyuşan, onlarla barış içinde yaşamak isteyen insandır. Nitekim, İslâm ile aynı kökten olan **selâm** kelimesi, Furkān sûresinin 63. âyetinde, İslâm'ın bir müsâleme (barış ve dostluk) dini olduğunu ifade edecek tarzda kullanılmıştır. Müslüman olan ve olmayan birçok araştırmacıya göre bu âyet, Hz. Muhammed'in risâletinden önceki döneme "Câhiliye devri", müteakip döneme ise "İslâm devri" denilmesinin sebebini göstermektedir. Zira öyle görülüyor ki, "câhiliye" kelimesi, ilmin zıddı olan ve nazarî bilgilerden yoksunluğu ifade eden "cehl"den değil, fakat amelî bilgisizlik, yani sefahat, serkeşlik mânasındaki "cehalet"ten gelmektedir (Ahmed Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, s. 69). Nitekim Türkçemiz'de de cehalet kelimesi sık sık bu mânada kullanılmaktadır. Hz. Peygamber'in bazı hadislerinde de cehalet, öfke ve serkeşliği ifade için kullanılmıştır (Buhârî, "Îmân", 22; Müslim, "Tevbe", 56). İşte bu anlamdaki Câhiliyet ahlâkını kaldırarak yerine iyi huyluluğu, dostluk ve barışı getiren dine, bu tesiri sebebiyle de İslâm denilmiştir.

Batılı araştırmacıların çoğu "İslâm ahlâkı" sözünden, İslâm âleminde yapılmış olan ahlâk çalışmalarını kastederken, müslüman araştırmacıların büyük kısmı, özellikle Kur'an ve Sünnet'in ortaya koyduğu ahlâkı anlamaktadırlar. Bu durumda İslâm ahlâkı ne filozofların –az çok eski Yunan tesirindeki- rasyonel ahlâk düşünceleri; ne mutasavvıfların –az çok Yeni Eflâtunculuk, Hint, İran tesiri taşıyan- mistik tecrübeleri ne de fukahanın –zaman zaman sırf şeklî ve sûrî olmakla itham edilen- spekülatif çalışmalarıdır. Kitap ve Sünnet'in hükümleri ve kanunları İslâm ahlâkının esasını teşkil eder; işaret edilen bütün bu ahlâk nazariyelerinin "İslâm ahlâkı" ile alâkaları da bu iki temel kaynağın ahlâkî hükümleri ve prensipleri ile uyumları nisbetindedir. Ancak, müslüman ilim ve fikir adamlarının ahlâk nazariyeleri ve çalışmaları da, en azından İslâm ahlâkının yorumlanması, zamanla ortaya çıkan ihtiyaçlar karşısında inkişaf ettirilmesi, zenginleştirilmesi ve sistemleştirilmesi bakımından ihmal edilemez bir kıymet taşır.

II. TARİH ve LİTERATÜR

A) Câhiliye Dönemi Ahlâkına Kısa Bir Bakış

İslâm öncesi Araplarının ahlâk zihniyeti hakkındaki en önemli kaynaklar Câhiliye şiiri, atasözleri (emsal) ve hitâbet örnekleriyle Kur'an, hadisler ve ilk döneme ait diğer İslâmî belgeler; Roma, Bizans, İran gibi yabancı kaynaklardır. Özellikle Câhiliye şiiri, atasözleri ve hitâbet örneklerinden edinilen bilgilere göre Câhiliye edebiyatında **ahlâk** ve bu kelimenin tekili olan **hulk** nâdiren kullanılmıştır. Kabileci Arap toplum yapısında hayatta kalma mücadelesi, aşiret insanının herhalde en temel meşguliyetiydi; bu da büyük ölçüde kabilenin insan ve mal gücü yanında mânevî gücüne ve saygınlığına bağlı bulunduğu için özellikle şeref, cesaret ve cömertlik Câhiliye ahlâkında bütün erdemlerin en üstünde yer alıyordu; bu erdemler de genellikle mürüvvet (mürûe) kavramıyla ifade ediliyordu. Bununla bağlantılı başka bir kavram da asabiyettir.

a) Mürüvvet, geniş anlamıyla yiğitlik ve mertliğin en ileri düzeyi olarak algılanıyordu. Kısaca "övülmeye değer her şey" demek olan bu kavramın Roma'daki "summum bonum" (hayırların hayırı) tabirinin dengi olduğu düşünülebilir. Câhiliye Arapları'nın anlayışında mürüvvet, başta hilim olmak üzere sabır, bağışlama, misafirperverlik, yoksullara yardım, iyi komşuluk, zayıfları koruma gibi erdemleri kapsamaktaydı. Ancak diğer birçok kavramda olduğu gibi mürüvvette de hayret verici bir anlam sapması olmuş; bu kavram, "kandan başka hiçbir şeyin gideremeyeceği azap verici bir susuzluk" ve "delilik diye anlatılabilecek bir şeref hastalığı" halini almıştı (bk. İzutsu, *Kur'an'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar*, s. 101).

Câhiliye dönemi ahlâk zihniyetini içeren literatürde, mürüvvet gibi onunla az çok ilgisi bulunan hayır, mâruf, hak, şecaat, kerem, sehâ, cûd, vefâ vb. ahlâkî muhteva taşıyan kavramlar ve bunların zıtlarının kullanımı da oldukça yaygındı. Ancak bütün bu kavramlar ve terimler, yüksek ve evrensel bir ahlâk anlayışını ifade etmekten geniş ölçüde uzak olup dünyevî ve kabileci bir karakter taşımaktaydı.

b) Asabiyet, kısaca kabile üyeleri arasında kayıtsız şartsız dayanışma yasasını ifade etmekte ve Arap'ın hayatına yön veren, ahlâkî zihniyet ve değerlerine hâkim olan Câhiliye ruhunu yansıtmaktaydı.

Kişi ve kabile şerefi, dönemin ahlâk zihniyetini belirleyen etkenlerden biriydi. Bir kısmına yukarıda işaret edilen erdemlerin temel amacı da kişi ve

kabile şerefini arttırmak, insanların hayranlık ve saygısını kazanmaktı. Bu dönemde iyilik için iyilik değil, onur kazanmak için iyilik anlayışı hâkimdi. Bu yüzden, çoğunlukla **fahr** ve **tefâhur** kelimeleriyle ifade edilen kibir, gurur, soyluluk ve üstünlük yarışı, -Kur'ân-ı Kerîm'de de eleştirici bir sûrede (Tekâsür sûresi) bildirildiği üzere- onlara zaman zaman kabirlere gidip mezar taşlarıyla övünmek gibi saçmalıklar bile yaptırırdı. Edebiyatın başlıca temalarından birinin "medih" ve "zem" olması da o dönem ahlâkının egoist karakterini yansıtması bakımından dikkat çekicidir. İşte asabiyet, Câhiliye ahlâkının, en geniş sınırı kabileyi aşmayan bu egoist karakterini ifade eder.

Dine fazla bir ilgi duymayan, hatta dönemin hayat anlayışı, inanç ve düşüncesi hakkında en temel kaynak olan şiirde dine ve dinî konulara meselâ kadın, aşk ve şarap gibi hafif mevzularla medih, zem ve tefâhur gibi egoist ve duygusal konulardan daha az yer veren Câhiliye Arapları'nda yine de bir Allah inancı vardı. Bununla birlikte koyu putperestlik, onların Allah'a göstermeleri beklenen saygı ve ilgilerini öldürmüş olup bu durum, dinin insanlarda bıraktığı derunî ve ahlâkî tesirden Câhiliye Arapları'nı mahrum etmişti.

Hürriyet bilinci veya duygusu da Câhiliye Arapları'nın başlıca özelliklerindendir. Bazı araştırmacılar, Câhiliye döneminde kabileyi aşan siyasî birlikler kurulamayışını, onlardaki bu hürriyet ruhuna bağlamışlardır. Ancak onlardaki bu, bencil ve ilkel bir hürriyet idi. İlkel hürriyetin en temel niteliği ise otorite tanımamaktır. Nitekim Câhiliye Arapları böyle bir otorite düzenini her zaman reddetmişlerdir.

Sonuç olarak Câhiliye döneminin bütün ahlâkî erdemlerinin arkasında kişinin veya kabilenin gururu (fahr), şeref (mecd) ve öfke (gazap, hamiyye) duygularını tatmin etme; asalet, cömertlik ve yiğitlikle şöhret kazanma, saygı görme, başka kabileler karşısında hem korku hem de hayranlık duygusu uyandırma arsuzu yatmaktaydı. Esasen bu dönemin, fert ve kabile gururu, kibir ve serkeşlik nitelikleri dolayısıyla **câhiliye** diye anıldığı, başka birçok delil yanında, Amr b. Külsûm'ün *Muallaka*'sından da açıkça anlaşılmaktadır:

"Sakın biri bize karşı bir câhillik yapmaya kalkışmasın!

Sonra biz câhillikte bütün câhillerden baskın çıkarız!"

B) Kur'an ve Sünnet'te Ahlâk

a) İslâm'ın Ahlâkta Meydana Getirdiği Zihniyet Değişikliği

İslâm ahlâk zihniyetinin başlıca niteliklerinin ne olduğu sorusuna cevap olarak çok şey söylenebilirse de -ileride daha ayrıntılı bilgiler edineceğimiz- bu konuda şimdilik özellikle şu hususların altını çizmek mümkündür: İnsanın mânevî hayatını, bireysel ve sosyal davranışlarını gözetip kollayan bir Allah inancı; insanın kendisiyle hesaplaşmasını hedefleyen bir irade eğitimi; bütün insanlığa açık bir ümmet birliği ve kardeşlik ruhu; hak, adalet ve eşitlik gibi evrensel değerlere yöneliş.

1. Arap kabilelerinin koyu ve anlamsız putperestlikleri, yüksek bir ahlâkın kurulmasına başlı başına bir engel teşkil ediyordu (Goldziher, *Le Dogme et le loi en Islam*, s. 4, 11). Aslında bu tesbiti, inançsızlık veya bâtıl inanç buhranı yaşayan her topluma genellemek mümkündür. Bu sebepledir ki İslâm dini evrensel, mutlak ve genel geçerliği olan bir ahlâkî yapı kurarken, bu ahlâkın en önemli teminatı olmak üzere her şeyi bilen, her şeye muktedir, rahmeti çok geniş, fakat cezalandırması da çok şiddetli olan yüce Tanrı şuurunu kökleştirmeyi; insana her türlü bencil, çıkarcı istek ve eğilimlerini aşarak yüce Allah'ın koyduğu genel ve kesin kuralları hayatının her alanı için sarsılmaz kanunlar olarak alma bilincini kazandırmayı ve bu suretle nefsânî tutkular karşısında özgürleşen bir birey ve kamu vicdanı geliştirmeyi hedeflemiştir.

2. İslâm dini insanda, kendi dışındakilerle kör bir mücadeleye girişmek yerine, kendi nefsiyle hesaplaşma iradesini geliştirdi; Câhiliye dönemindeki aşiret ruhunun ve geçici hazlara düşkünlüğün doğurduğu kaba ve hoyrat geleneklerin karşısına, insanın nefsini dizginlemesi, "tabiatındaki öfke ve şiddetten korunması" anlamına gelen **hilim** ve şefkati koydu. Bu suretle insana, o güne kadar kendi dışındakilere çevirdiği mücadele enerjisini, kendi nefsinin kötü temayüllerine karşı yöneltmesini öğretti. Hz. Peygamber, âdeta bütün kötülüklerin anası olan, bundan dolayı da Kur'ân-ı Kerîm'in *"çok büyük bir zulüm"* saydığı (Lokmân 31/13) putperstlikten toplumu temizleyerek bir olan Allah'a itaat temeline dayalı bir ahlâkî ve dinî birlik sağlama görevini üstlenmiş; böylece kabile ve soy sop anlayışı yerine Allah'a saygı (takvâ), ferdî ve sosyal planda yücelmenin ve değer kazanmanın ölçüsü haline gelmiş; bu ölçüye uygun olarak İslâm'ın öğretileri, Allah'ın bütün yaratıklarına karşı merhametli olmayı, insan ilişkilerinde dürüstlük ve güvenilirliği, sevgi ve fedakârlığı, samimiyet ve iyi niyeti, fakat bütün bunların başarıla-

bilmesi için de kötü eğilimlerin bastırılmasını ve daha birçok erdemi ihtiva etmiştir.

3. İslâmiyet'in gerçekleştirdiği en büyük zihniyet değişikliği, asabiyet duygularını yok edip kabilecilik bağlarını kırarak insanları evrensel değerlere, özellikle temelde bütün insanlığın kardeşliği bilincine yöneltmesidir. Gerçekten İslâmiyet, bütün insanların bir tek erkek ve kadının soyundan geldiklerini, onların -birbirleriyle kişisel veya ırkî üstünlük yarışına girmek için değil- *"tanışıp bilişmek için kavimlere ve kabilelere ayrıldığını"*nı (el-Hucurât 49/13), böylece fıtrî ve biyolojik farklılıkların ahlâkî ve mânevî anlamda üstünlük sebebi sayılamayacağını öğretti; üstünlüğün, yalnızca kişisel çabalarla kazanılabilen ve samimi dindarlığın, dinî ve ahlâkî erdemlerin ana kavramı olan **takvâ** kapsamındaki meziyetlerde olduğunu ortaya koydu; soy üstünlüğü, kabilecilik ve ırkçılık davalarını bütünüyle reddetti. Âl-i İmrân sûresinin 103. âyetinde müslümanlara hep birlikte Allah'ın dinine (hablullah) sarılmaları emredildikten sonra, Allah'ın düşmanlıkları kardeşliğe çevirmesi ve böylece onları "bir ateş çukuru"na düşmekten kurtarması, Allah'ın kendilerine bir "nimet"i olarak nitelenir. Başka bir âyette ise Kur'ân-ı Kerîm'in evrensel diyebileceğimiz bir ahlâk buyruğu şu şekilde ifade edilir: *"İyilik ve takvâ üzerinde yardımlaşın, kötülük ve düşmanlık yolunda yardımlaşmayın"* (el-Mâide 5/2). Hz. Peygamber, *"Irkçılık (asabiyet) duygusuyla birbirine öfkelenen, ırkçılık uğruna savaşırken ya da böyle bir dava güderken körü körüne açılmış bir bayrak altında ölen kimsenin bu ölümü"*nün, "Câhiliye ölümü" olduğunu belirtttiği hadisleriyle (Müslim, "İmâre" 57; Nesâî, "Tahrîm", 28; İbn Mâce, "Fiten", 7) asabiyet ruhunu yıkmaktaydı.

4. İsâm dini **adalet** ve **zulüm** kavramlarını da Câhiliye telakkisinden büsbütün başka bir konumda ele aldı ve adalete kesin olarak evrensel bir boyut kazandırdı. Kur'ân-ı Kerîm'de (el-Bakara 2/143) İslâm toplumunun bir niteliği olarak geçen "vasat ümmet" tabirindeki "vasat" kelimesi bütün tefsirlerde adalet mânasında anlaşılmıştır. Buna göre İslâm ahlâkı toplumsal bünyede de aşırılıklardan uzaklığı, dengeli ve uyumlu bir hayat tarzını öngörmüştür. Kur'an'da hak ve adaletin mutlaklığı öylesine vurgulanmıştır ki, bizzat Allah'ın âhirette hiçbir haksızlığa mahal vermeyecek şekilde adaletle hükmedeceği ve O'nun vaadinin kesin (hak) olduğu bildirilmiştir (Yûnus 10/54-55; el-Enbiyâ 21/47; ez-Zümer 39/69). Bütün bu ve benzeri sebeplerden dolayı adalet ilkesi İslâm ahlâk düşüncesinin merkezi olarak gösterilmektedir (meselâ bk. Max Horten, "Moral Philosophers in Islam", *Islamic Culture,* XIII (1974), s. 6).

Zulüm ise, İslâm ahlâkında son derece ilginç bir yaklaşımla ele alınmıştır. Buna göre Kur'an, başkalarına yapılan kötülükleri, her şeyden önce kötülüğü işleyenin kendisine yapmış olduğu bir zulüm sayar. Söz gelimi, evlenme ve boşanma ile ilgili konularda eşine zarar vermeye kalkışan kişi, *"Kuşkusuz kendisine kötülük etmiş olur"* (el-Bakara 2/231). Hz. Peygamber, "Zalim de olsa mazlum da olsa kardeşine yardım et" şeklindeki Câhiliye döneminin acımasızlık ve şiddet ilkesini, *"Zalime yapılacak yardım, onun iki elini tutmaktır (zulmüne engel olmaktır)"* (Buhârî, "Mezâlim", 4; "İkrâh", 7) diyerek tersine çevirip yüksek ve evrensel bir ahlâk ilkesi haline getirmişti.

Kur'an, Sünnet ve diğer bütün İslâmî literatürde adalet kavramı eşitliği de içeren bir anlam zenginliği içinde kullanılır. İslâm'ın koymuş olduğu, bütün insanlığı kucaklayıcı olan bu kapsamdaki adalet ilkesi, Câhiliye döneminin, eşitlik prensibine büsbütün aykırı bir şekil alan ilkel **hürriyet** anlayışını da kökten değiştirdi. Kur'ân-ı Kerîm'deki "inanmış bir köle"nin hür ve soylu bir müşrikten daha değerli olduğu şeklindeki (el-Bakara 2/221) yepyeni insanlık ve değer anlayışı nedeniyle İslâm'a en büyük tepki, kendilerini "ahrâr" (özgür, soylu) diye niteleyerek başka zümrelerden üstün gören mütegallibe sınıfından geldi. Onların, Hz. Peygamber'e, köleleri ve güçsüzleri yanından uzaklaştırması halinde kendisiyle görüşme yapabilecekleri şeklindeki küstahça teklifleri Kur'an tarafından anında reddedildi (el-Kehf 18/28) ve bu suretle soyluluk kuruntuları üzerine kurulu, eşitlik ve adalet ilkelerine aykırı, kaba ferdiyetçi hürriyet anlayışının yerine medenî ve sosyal eşitlikçi hürriyet anlayışı konuldu.

b) Kur'an ve Sünnet'te Temel Ahlâk Kavramları

Bu başlığın bazı güçlükler taşıdığını belirtmek gerekir. Güçlüklerden biri, Kur'an ve hadislerdeki hangi kavramların tam olarak ahlâk kavramı olduğunun tesbitidir. Meselâ **amel-i sâlih** tabiri böyledir. Çünkü "hayırlı, iyi, uygun veya yararlı iş, faaliyet" anlamına gelen bu deyim, bu nitelikleri taşıyan hukuk, ibadet, ahlâk ve siyasetle ilgili bütün olumlu faaliyetleri kapsar. Hatta Peygamberimiz, her şeyden önce "gönülden teslim olma" anlamına gelen **İslâm**'ı ve "kuşkusuz bir şekilde inanma" anlamına gelen **iman**ı dahi amel diye isimlendirmiştir (Buhârî, "Tevhîd", 47).

Öte yandan, özellikle Kur'an ve Sünnet ahlâkı bakımından teorik olarak her ahlâklı davranış aynı zamanda dinî bir itaat ve ibadettir; çünkü bu davranışla ilâhî bir emir yerine getirmektedir; böylece iyilik, gösteriş için veya

bize ne getirip ne götürdüğünü hesap ederek değil, Allah'ın emri olduğu ve O'nun emrine saygının gereği olduğu için yapılmış bulunmaktadır.

Bilhassa Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadislerde, ahlâk kavramları arasında, "temel" veya "tâli", "çok önemli" veya "az önemli" gibi bir ayırıma da gidilmemiştir. Çünkü bazan küçük bir ahlâkî jest, meselâ bir yetimin başını okşamak, içimizde, önemli sayılan birçok davranıştan daha yüksek duygular uyandırabilir. Meselâ Kur'ân-ı Kerîm'de güzel bir sözün, arkasından eza gelen bir sadakadan daha değerli olduğu bildirilmiştir (el-Bakara 2/263).

İşaret edilen bu güçlüklere rağmen, Kur'an ve hadislerdeki bütün ahlâk kavramlarını burada tahlil etmenin imkânsızlığından dolayı, hiç olmazsa kapsamlarının genişliği, hatta bir bakıma diğer bütün ahlâkî erdemleri de kuşattığı dikkate alınarak iki kavram hakkında bilgi verilecek; ayrıca, yer yer konuyla ilgili başka kavramlara da değinilecektir. İslâm ahlâkını kesin ve çarpıcı biçimde yansıtan bu iki temel kavram takvâ ve hilimdir.

1. Takvâ

Takvâ kelimesi sözlüklerde "İnsanın, ibadet ve güzel işler yaparak kendisine acı verecek durumlardan korunması" şeklinde tarif edilir. Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât* isimli terimler sözlüğünde (bk. "Takvâ" md.) takvânın "Allah'a itaat ederek O'nun vereceği cezalardan korunmak; insanın kendisini, yaptığı veya yapmadığı şeyler yüzünden müstahak olacağı ukūbattan yine Allah'a itaat ederek koruması" anlamına geldiğini belirtir. Aynı âlimin kaydettiği diğer bazı tariflere göre takvâ, "Kulun mâsivâdan sakınmasıdır; dinin edep ve erkanına saygılı olmaktır; insanı Allah'tan uzaklaştıran her şeyden uzak durmaktır; nefsânî hazları terketmek, yasaklardan uzak durmaktır; gönlünde Allah'tan başka hiçbir şey görmemendir; kendini hiçbir kimseden daha iyi diye düşünmemendir; Allah'tan başka her şeyi terketmektir; sözde ve davranışta Hz. Peygamber'e uymaktır." Fahreddin er-Râzî, Bakara sûresinin 196. âyetini tefsir ederken, takvâ için, "bütün dinî ve ahlâkî ödevleri yerine getirme, din ve ahlâkın sakıncalı bulduğu tutum ve davranışlardan da kaçınma" anlamını içeren bir tanım yapmıştır. Tanınmış mutasavvıf Ebû Tâlib el-Mekkî'nin tarifi ise daha kısa fakat oldukça kapsamlıdır: "Takvâ bütün iyilikleri kapsayan bir isimdir" (*Kūtü'l-kulûb*, I, 196).

Kur'ân-ı Kerîm'de, âhiret inancının yoğun olarak işlendiği ilk zamanlarda inen âyetlerde takvâ, Allah'ın şiddetli azabına karşı siper vazifesi gö-

recek olan korku ve kaygı şuurunu ve bu şuurun bir sonucu olarak Allah'ın buyruklarına uyup yasakladığı şeylerden titizlikle kaçınmayı ifade eder. Ancak zamanla, İslâm cemaatinin hem sayı hem de keyfiyet bakımından gelişmesine paralel olarak, takvâ kavramının içeriğinin de geliştiği ve zenginleştiği görülür.

Bakara sûresinin hac ile ilgili 197. âyetinde bazı kötülükler, ahlâkî olmayan davranışlar sıralandıktan sonra mutlak olarak iyiliğin önemi vurgulanmakta, ardından da genel olarak kötülükleri terkedip iyilikler yapmaya şâmil bir kavram olarak takvânın önemi ifade edilmektedir. Burada takvânın "en hayırlı azık" şeklinde nitelendirilmesi onun dinî ve ahlâkî hayat için vazgeçilmezliğine işaret eder. Yine Bakara sûresinde (2/237) takvânın, bağışlama ve feragati de kapsayan geniş ahlâkî içeriğine işaret edilmiştir. Mâide sûresinin 8. âyetinde takvâ, adaleti de içine alan yüksek bir fazilet olarak gösterilir. Sosyal hayatın düzeni için adaletin gerekliliği göz önüne alınacak olursa, bu âyete göre takvânın, artık sadece ferdî ve vicdanî fazilet değil, aynı zamanda toplumsal düzenin de bir gereği olduğu ortaya çıkar.

Takvânın bu sosyal fonksiyonu, Hucurât sûresinin 13. âyetinde evrensel boyutta ele alınmıştır. Burada Allah'ın bütün insanları bir erkekle bir kadından (Âdem ile Havvâ) yarattığı; birbirleriyle (üstünlük ve soyluluk yarışına girişmek, sürtüşmek ve çatışmak için değil), tanışıp bilişmek için onları halklara ve kabilelere ayırdığı ifade edildikten sonra *"Allah nezdinde sizin en şerefliniz, takvâda en ileri olanınızdır"* buyurulmuştur. Kanaatimizce insanlığın eşitliği ve evrensel barışçılık ilkelerini vurgulayan ifadelerin ardından, en büyük değer ölçüsü olarak takvânın zikredilmesi, bu erdemin, söz konusu ilkelere saygı anlamını içerdiğine de işaret eder. Nitekim az önce değindiğimiz, şahitlikte adaleti gözetmeyi emreden Mâide sûresinin 8. âyetindeki takvâda da eşitlik ilkesine saygı anlamı vardı. Mustafa Sâdık er-Râfiî *İ'câzü'l-Kur'ân* adlı eserinde (s. 100 vd.) takvânın eşitliğe esas teşkil etmesi bakımından Kur'an ahlâkının temeli sayılması gerektiğini belirtir. Hz. Peygamber, kendisine yöneltilen, "İnsanlar arasında en büyük kerem sahibi kimdir?" sorusuna, *"Takvâda en ileri olanlardır"* (Buhârî, "Enbiyâ", 8, 14, 19) cevabını vermiştir. Bilindiği gibi "kerem" hem "şeref ve itibar" hem de "cömertlik ve yardım severlik" anlamına gelir. Böylece takvâ sahibi insanın, "insanlara karşı iyilik sever, aynı zamanda da değerli ve şerefli insan" olduğu anlaşılmaktadır. Takvânın bu ahlâkî ve insancıl içeriğini ifade eden daha başka örnekler de vardır. Meselâ Feth sûresinin 26. âyetine göre müşrik Araplar'ın kalbinde "Câhiliye hamiyeti" vardır; Peygamber ve arkadaşlarının

hasleti ise "sekînet ve takvâ"dır. Burada Câhiliye hamiyeti, barbarlık, küstahlık ve saygısızlığı; sekînet ve takvâ da ağır başlılık, uygarlık, insanların şeref ve haysiyetlerine saygı anlamını taşır (ayrıca bk. el-Bakara 2/206).

Takvânın anlamı konusundaki ilginç örneklerden biri de onun "hayâ" ile ilişkisini gösteren A'râf sûresinin 26. âyetidir. Burada *"takvâ elbisesi"* deyimi kullanılarak dolaylı bir üslûpla takvâ, günah duygularını örtüp kapatan, bastıran ve böylece günah işlemeyi önleyen bir koruyucu, ruhu bezeyen bir erdem şeklinde takdim edilmektedir. Yani elbise bedeni kapattığı, koruduğu ve süslediği gibi takvâ da hem ruhumuzun kötü duygularını örter hem de ruhumuzu süsler. Böyle olunca takvâ sahibi kişinin kaba, haşin, haksız, isyankâr, şehvet düşkünü, aç gözlü, edepsiz, hayâsız olması düşünülemez. Takvânın aynı zamanda bir kibarlık erdemi olduğunu gösteren âyetler de vardır (meselâ bk. el-Bakara 2/189; el-Hucurât 49/1).

Burada önemle vurgulanması gereken husus, takvânın daima tâzim, hürmet, saygı gibi kelimelerle ifade edilen yüksek ahlâkî fazilet için kullanıldığıdır. Fakat takvâ, her şeyden önce Allah'a, O'nun koyduğu kurallara saygıdır; bunları ihlâl etmekten sakınmaktır. Takvânın bu şekilde saygıyı ifade ettiğini gösteren güzel bir örnek de Hac sûresinde (30-32. âyetler) geçer. Benzer bir yaklaşım aynı sûrenin 37. âyetinde geçen, *"Kurbanlarınızın etleri de kanları da Allah'a ulaşmaz; fakat O'na sizin takvânız ulaşır"* meâlindeki âyette görülüyor. Bu âyet açıkça, bütün dinî ve ahlâkî faaliyetlerimizi Allah'a saygı ve O'nun rızâsını kazanma niyetiyle yapmamız gerektiğini gösteriyor.

Bazı âyetlerde takvâ, bütün kötülükleri ifade eden "fücûr" kelimesinin zıddı olarak geçmektedir (bk. eş-Şems 91/8-10); Sâd sûresinin 26-28. âyetlerinde ise siyasî ahlâkı da içine alacak şekilde kullanılmıştır.

Kur'ân-ı Kerîm'de takvânın karşıtı olarak "zulüm" de gösterilmiştir. Câsiye sûresinin 19. âyetinde bildirildiğine göre *"Zâlimler birbirinin dostudur; Allah da takvâ sahibi olanların dostudur."* Bu âyette zulüm, daha ziyade inkârcıların Allah'a ve İslâmî ilkelere karşı inatçı ve anlamsız direnişlerini, müslümanlara reva gördükleri haksızlıkları ifade eder.

Açıkça görüldüğü üzere, Kur'ân-ı Kerîm'in büyük önem verdiği takvâ kavramı, bütün bu bilgilerden çıkan sonuca göre başlıca şu iki anlamı içermektedir:

a) Takvâ, itikadî konularda yanlış ve bâtıl inançlara kapılmaktan, amelî ve ahlâkî konularda eksik, kusurlu, kötü, zararlı ve haksız davranışlardan,

İslâm dininde esasları belirlenmiş olan hayat tarzına uymayan bir yaşayıştan sakınmak, uzak durmaktır.

b) Takvâ, bütün faaliyetlerde, ödevlerin yerine getirilmesinde, her türlü kötülüklerin terkedilmesinde öncelikle Allah'tan ittikā etmektir; yani Allah korkusunu, O'na karşı saygılı olmayı ön plana çıkararak bu saygıyı bütün davranışların ve hayatın temeli yapmaktır. Buna göre takvâ bütün ahlâkî erdemlerin temelidir ve insan ona sahip olduğu oranda diğer erdemlere de sahip olur.

2. Hilim

Hilim terimi, "akıl ve kültürle kazanılan, insan ilişkilerinde sabırlı, hoşgörülü, bağışlayıcı, uzlaşmacı ve medenî davranışlar sergilemeyi sağlayan ahlâkî erdem" şeklinde tanımlanabilir.

Bazı kaynaklarda hilim kavramı, **sefeh** ve **cehl** kavramlarının zıddı olarak gösterilmektedir. Bu iki kelime zulüm, serkeşlik, saldırganlık, barbarlık gibi Câhiliye dönemindeki hâkim ahlâkî zihniyetin karakteristik yapısını oluşturan duygu ve davranışları ifade etmektedir. Nitekim meşhur Câhiliye şairi Amr b. Külsûm'ün *Muallaka*'sında geçen, "Hele biri kalkıp da bize karşı câhillik etmeye görsün, o zaman biz câhillikte bütün câhillerden baskın çıkarız" anlamındaki beyit, câhiliye kelimesinin o kültürdeki anlamına işaret eden en çarpıcı örneklerdendir. Aslında Kur'an'ın müşriklere yönelttiği yoğun eleştirilerin temelinde de onlardaki bu câhillik (barbarlık) ahlâkı vardır. Çünkü onlar aslında akılları yatmadığı için inkâr etmiyorlardı; fakat gurur, kibir, inat, saldırganlık ve düşmanlık gibi hoyrat duyguları ve kötü alışkanlıkları yüzünden; İslâm'ın getirdiği adalet, eşitlik, kardeşlik, merhamet, sabır, tahammül, uzlaşma, kaynaşma, barış gibi ilkeleri içlerine sindiremedikleri için inkârcılıkta direniyorlardı. İşte Kur'an'daki *"hamiyyete'l-câhiliyye"* (Câhiliye küstahlığı; el-Feth 48/26) deyimi onların bu barbarlık ve uzlaşmazlık karakterini ifade eder.

Kur'ân-ı Kerîm'de hilim kelimesi bir âyette çoğul (ahlâm) olarak geçmekte, burada *"Onlara bunu hilimleri (ahlâm) mi emrediyor, yoksa onlar azgın bir topluluk mudur?"* (et-Tûr 52/32) denilmektedir. Bütün tefsirlerde bu âyetteki ahlâm akıl kelimesiyle açıklanır. Bunun dışında, "hilim sahibi" anlamında "halîm" Allah'ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri olarak mağfiret (bağışlama), ilim gibi kavramlarla birlikte on bir âyette tekrar edilmiştir. Tefsir ve kelâm kitaplarında esmâ-i hüsnâdan biri olarak halîmin, "çok sabırlı, günahkârları cezalandırmakta acele etmeyen" veya "kullarının isyanından

etkilenmeyen, günahkârlara gazap etmesi kendisini telâşa sevketmeyen, her işi olması gerektiği ölçüde yapan" anlamına geldiği belirtilir. İbn Hibbân el-Büstî *Ravzatü'l-ukalâ' ve nüzhetü'l-fuzalâ'* adlı ahlâk kitabında (s. 209) bu âyetlere dayanarak hilmin akıldan daha üstün bir erdem olduğunu, çünkü yüce Allah'ın Kur'an'da kendisini akılla değil hilimle nitelediğini ifade eder. Bu görüşü Gazzâlî de tekrar etmiştir (*İhyâ'*, III, 179). Ayrıca, yine halîm iki âyette (et-Tevbe 9/14; Hûd 11/75) Hz. İbrâhim'in, bir âyette (es-Sâffât 37/101) Hz. İshak'ın niteliği olarak yer almaktadır.

Hz. Peygamber, hemen bütün hadis mecmualarında ve edebî-ahlâkî mahiyetteki antolojik eserlerde yer verilen bir hadisinde bir sahâbîyi överken, *"Sende Allah'ın sevdiği iki haslet vardır; bunlardan biri hilim, diğeri de teennidir"* (Müslim, "Îmân", 25, 26; Ebû Dâvûd, "Edeb", 149) buyurmuştur. İbnü'l-Esîr'e göre bu hadisteki hilim "akıl", teenni de "kararlılık, ağır başlılık" anlamına gelir (*en-Nihâye,* I, 434). Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inde "Kitâbü'l-Edeb"in ilk babı "Hilim ve Peygamber'in Ahlâkı" başlığını taşır. Bu başlık, Resûlullah'ın ahlâkının temelini hilim faziletinin oluşturduğunu ima eder. Burada Resûlullah'ın hoşgörüsünü, affediciliğini ve sabrını anlatan hadisler yer alır. Ayrıca bütün hadis mecmualarında, İslâm bilginlerince hilmin kapsamında gösterilen akıl, basîret, kararlılık, öfkeye hâkim olma, affetme, hoşgörü, sabır, vakar, rıfk gibi ahlâkî erdemlere dair pek çok hadis bulunmaktadır.

Özellikle Ignaz Goldziher'den itibaren müsteşrikler İslâm ahlâkının, dolayısıyla İslâm insanın karakterini belirleyen temel erdemin hilim olduğu kanaatine varmışlardır. Zira Câhiliye döneminde çok az sayıda insan bu faziletin kıymetini takdir ederken İslâm dini bunu, ahlâkî ve sosyal alanda bütün müslümanlara yaymayı amaçlamıştır (I. Goldziher, *Muslims Studies*, s. 206-207; Charles Pellat, *Risâle fi'l-Hilm*, s. 152). Kur'an ve hadisler yanında, 142 (759) yılında vefat eden Abdullah b. Mukaffa'ın *el-Edebü'l-kebîr*'i, daha sonra İbn Kuteybe'nin *Uyûnü'l-ahbâr*'ı, Câhiz'in başta *el-Mehâsin ve'l-ezdâd*, *el-Beyân ve't-tebyîn* olmak üzere çeşitli eserlerinde ve daha birçok benzerinde verilen bilgiler hilmin pek çok erdemi kapsayan bir İslâm ahlâkı kavramı olduğunu göstermektedir.

Bütün kaynaklarda hilim, biri zihnî, diğeri ahlâkî olmak üzere iki anlamda geçmektedir. Zihnî anlamda hilim akıl demektir. Bu mânadaki hilim ahmaklık, sefahat ve cahilliğin zıddı olarak gösterilir. İşte *"Onlara bunu akılları mı emrediyor?"* meâlindeki âyet dolaylı olarak müslümanlara aklın irşadına uymayı, akıllı davranmayı; ahmak, beyinsiz ve cahil kalmaktan

uzak durmayı gerekli kılmaktadır. Bu âyetin devamındaki *"Yoksa onlar tuğyan etmiş bir kavim midir?"* ifadesinden anlaşıldığına göre hilimde, "tuğyan"nın zıddı olan bir anlam da vardır. Buna göre akıllı insan tuğyan etmez, yani azgınlık yapmaz, haddi aşmaz, öfkeye kapılıp kendinden geçmez.

Hilmin ahlâkî ve amelî gelişmişliği ifade eden mânasını en iyi ortaya koyan İbn Sînâ, *İlmü'l-ahlâk* adlı risâlesinde (*Tis'u Resâil,* Kostantiniye 1298, s. 108) bu mânadaki hilmin altında şu faziletleri sıralar: Öfkeyi yenme, kerem (cömertlik, onurlu davranış), hoşgörü, af, gönül zenginliği, dayanıklılık, kararlılık, kin gütmemek. Muhtelif kaynaklarda bunlara sabır, sekînet, vakar; ihtiraslara ve diğer bencil duygulara hâkimiyet gibi daha birçok fazilet eklenmektedir. En önde gelen müslüman ahlâk bilginlerinden olan İmam Mâverdî'ye göre hilim "huyların en yücelerinden"dir (*Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, s. 245).

İslâmî literatürde hilmin kapsamı içinde gösterilen faziletler hakkında pek çok âyet ve hadis vardır. Gazzâlî, genellikle İslâm ahlâkı sahasında yazılmış eserlerin en önemlisi olarak kabul edilen *İhyâü ulûmi'd-dîn*'inde (III, 177), bir âyette geçen *"Rabbânîler olunuz"* (Âl-i İmrân 3/79) ifadesini "halîm ve bilgili kimseler olunuz" şeklinde yorumlamıştır. Hasan-ı Basrî de bu âyetin devamındaki *"Cahiller onlara sözlü sataşmada bulunduğunda, 'Selâm!' derler"* ifadesini "Onlar halîm insanlardır; kendilerine karşı cahilce ve küstahça davrananlara bu şekilde cahillik ve küstahlıkla karşılık vermezler" biçiminde açıklamıştır.

İçlerinde hilim kelimesi geçmemekle birilikte, anlamları itibariyle hilim erdeminin İslâm ahlâkındaki yerini ve önemini ifade eden yüzlerce âyete örnek olarak şunlar zikredilebilir: *"Onlar öfkelendikleri zaman bile affederler"* (eş-Şûrâ 42/37); *"Her kim sabreder ve bağışlarsa, bilsin ki bu tutum davranışların en soylusu, en olumlusudur"* (eş-Şûrâ 42/43); *"Güzel bir söz ve bağışlama, arkasından eziyet gelen sadakadan daha hayırlıdır"* (el-Bakara 2/263); *"(Müslümanlar) affetsinler, hoşgörülü olsunlar. Allah'ın sizi bağışlamasını istemez misiniz?"* (en-Nûr 24/22); *"Af yolunu tut, iyiliği emret ve cahillikten uzak dur"* (el-A'râf 7/199); *"Rabbinizin bağışına, takvâ sahipleri için hazırlamış olduğu, genişliği gökler ve yer kadar olan cennete koşun! O takvâ sahipleri ki, bollukta da darlıkta da Allah rızâsı için mal harcarlar; öfkelerini yenerler ve insanları affederler. Allah da (böyle) güzel davranışta bulunanları sever"* (Âl-i İmrân 3/133-134); *"İyilikle kötülük bir olmaz. Sen (kötülüğü) en güzel bir tutumla karşıla. O zaman göreceksin ki, seninle aranızda düşmanlık bulunan kimse candan bir dost olacaktır"* (Fussılet 41/34).

Bu son âyet, sevginin oluşmasında ve dolayısıyla sosyal barışın sağlanmasında hilim erdeminin rolünü göstermesi bakımından özellikle ilgi çekicidir. Zira burada hilim ruhunu yansıtan en saygın davranışlardan biri olan kötülüğe karşı iyilik, düşmanı bile dost yapan bir güç olarak değerlendirilmiştir. Ünlü ahlâk bilgini İbnü'l-Mukaffa', hilmin bu gücüne şu sözlerle işaret eder: "Sakın sana iftira atana öfke ve intikam duygusuyla karşılık verme! Hilim ve vakar içinde mâkul karşılık ver. Hiç şüphen olmasın ki üstünlük ve kuvvet daima yumuşak (halîm) olanındır (*el-Edebü'l-kebîr*, s. 45-46).

Buraya kadar ifade edilenlerden anlaşılacağı üzere İslâm ahlâkı hilim sahibi olmayı; yani sabır, sekînet ve vakar gibi erdemlerle donanmayı; öfkeye, ihtiraslara ve diğer bencil duygulara hâkim olmayı; kendini bilmez insanların küstahça davranışları karşısında akıllı, soğukkanlı, ağır başlı hareket etmeyi öngörür. Fakat bu davranışların, erdemlilikten kaynaklanmasını ister; cahillikten, güçsüzlük ve onursuzluktan kaynaklanması halinde ise bunu bir zillet ve âcizlik sayar ve reddeder. Bir rivayette Resûlullah'ın, *"Eğer hasmından daha güçlü isen, onu bağışlayarak güçlü olmanın şükrünü ödemiş ol"* (Mâverdî, s. 245) buyurduğu bildirilir. Burada açıkça bağışlamanın güçlü olunduğu zaman bir değer ifade ettiği vurgulanmaktadır. Hz. Ömer'e atfedilen bir sözde de, Allah nezdinde devlet başkanının hilminden, rıfkından ve yumuşaklığından daha değerli bir hilim bulunmadığı belirtilir. Çünkü o, güçlü olduğu halde yumuşaktır. Ahlâk ve faziletiyle tanınan Emevî Halifesi Ömer b. Abdülazîz'in "Hilmin ilimle, affın kudretle birleşmesi sonucunda ulaşılan faziletten daha üstünü asla yoktur" (Câhiz, *el-Beyân*, I, 175) anlamındaki sözü, özellikle Câhiz'in halîmi sahîf (zayıf, âciz) kelimesinin karşıtı olarak kullanması da (*el-Osmâniyye*, s. 193) hilmin cahillik ve güçsüzlükten kaynaklanan bir fazilet olmadığına işaret eder.

Kur'an ahlâkını en iyi kavrayan ve yaşayanlardan biri olarak tanınan Hasan-ı Basrî'ye isnat edilen (Gazzâlî, *İhyâ*, III, 166) ve hilmin kapsadığı başlıca faziletlere vurgu yapan şu sözü Kur'an ve Peygamber ahlâkının bir özeti saymak mümkündür: "Müslümanın başlıca alâmetleri şunlardır: Dininde güçlü, kararlı ve yumuşak, imanı sağlam, bilgili ve halîm, zeki ve merhametli, hem haklı hem bağışlayıcı, hem zengin hem tutumlu, hasta olduğunda tahammüllü, güçlü ve iyilik sever, arkadaşlık ve dostluğun sıkıntılarına katlanır, zorluklara sabreder, öfkesine mağlûp olmaz, gurur ve kibire kapılmaz, ihtiraslarına yenilmez; midesi yüzünden şerefsizlik yapmaz; hırsı yüzünden küçülmez; basit hedeflerle yetinmez; mazluma yardım eder, zayıfa acır, cimrilik yapmaz, israf etmez; kendisine kötülük edeni bağışlar; cahili hoşgörür; nefsi sıkıntıda olsa da herkes kendisinden yararlanır."

Buraya kadar açıklanmaya çalışılan takvâ ve hilim kavramları dışında Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerde daha pek çok ahlâk kavramı varsa da bunların hepsini yukarıdakilere benzer tahlillere tâbi tutmak bu çalışmanın amacını ve çerçevesini taşar. Ancak aşağıdaki bölümlerde yeri geldikçe diğer bazı erdemler hakkında da bilgi verilecektir.

C) İslâm Ahlâkının Bir Bilim Dalı Olarak Ortaya Çıkışı

a) İlk Gelişmeler ve Örnek Eserler

İslâm'ın ilk yüzyılında ahlâk genellikle yukarıda bir ölçüde arzedilen dinî ilke ve kurallara dayanmaktaydı. Müslümanlar, Kur'an'ın emrine uyarak hayatlarını Hz. Peygamber'in getirdiği öğretilere göre düzenlemeleri gerektiğine inanmışlardı. Takriben II. (VIII.) yüzyılın başlarından itibaren ortaya çıkan yeni durumlar karşısında giderek az çok farklı ahlâk anlayışları doğmaya başladı. Kelâm ilminde kader ve kulların fiilleri ile ilgili meseleler aynı zamanda ahlâkın da en önemli teorik konularıydı. Tasavvuf geniş ölçüde ahlâkı ilgilendiren problemlerden doğmuş ve az çok yeni bir hayat üslûbu ve giderek bunu temellendirmeye yönelik bir teori oluşturmaya yönelmişti. Özellikle Grek felsefe kaynaklarının Arapça'ya aktarılması sonucunda müslüman filozoflar da temel ahlâk problemlerini rasyonel yöntemlerle irdeleyen eserler yazmışlardır.

Bütün bu gelişmelerin yanında temelini Kur'an'dan alan ve Hz. Peygamber ile ashabın hayatlarında şekillenmiş olan geleneksel İslâm ahlâkına bağlılığı ilke edinen anlayış da varlığını sürdürdü ve genel olarak ahlâka veya bu alanın özel konularına dair eserlerden oluşan zengin bir literatür doğdu. Daha çok hadisçi ve fakihler tarafından yapılan bu yöndeki ahlâk çalışmalarının ilk örnekleri arasında Abdullah b. Mübârek'in (ö. 181/707) *Kitâbü'z-Zühd ve'r-rekāik*'ı, Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *ez-Zühd*'ü, Buhârî'nin (ö. 256/877) *el-Edebü'l-müfred*'i zikredilebilir. Ayrıca, başta *Kütüb-i Sitte* olmak üzere hemen bütün hadis mecmualarında "Kitâbü'l-Edeb", "Kitâbü'l-Birr", "Kitâbü Hüsni'l-hulk" gibi başlıklar altında özellikle ahlâk hadislerini ihtiva eden bölümler bulunur. İslâm kültür tarihi boyunca devam eden "kırk hadis" külliyatının başta gelen konuları da ahlâkla ilgili olanlardır. Furû-i fıkıh türünden eserlerde amelî ahlâk, tefsir ilmine ait "ahkâmü'l-Kur'ân" türündeki eserlerde de nazarî veya amelî ahlâkla ilgili konulara yer verildiğine işaret etmek gerekir.

Daha sonraki dönemlerde İslâm kültür tarihinin en çok eser verilen alanlarından biri haline gelen İslâm ahlâkının başta gelen klasiklerinden bi-

ri, İbn Hibbân el-Büstî'nin (ö. 354/965), ahlâk konularındaki birikiminin yanında, kişisel tecrübelerini de yansıtan *Ravzatü'l-ukalâ' ve nüzhetü'l-fuzalâ'* adlı eseri olup tecrübeye dayalı ve gerçekçi görüşlerin yer aldığı eser İslâm ahlâk kültürünün en değerli ve yararlı kaynakları arasında gösterilmeye değer bir önem taşımaktadır. Hz. Peygamber'in ahlâkını bütün insanlık için en yüksek hayat ideali olarak gösteren İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) dinî-felsefî mahiyetteki *el-Ahlâk ve's-siyer fî müdâvâti'n-nüfûs*'u müellifinin zihnî birikiminin ve hayat tecrübelerinin bir özeti olan muhtevasının önemi yanında edebî bakımdan da büyük bir değer taşır. Ebû Nasr et-Tabersî'nin (ö. 548/1153) *Mekârimü'l-ahlâk*'ı da yine Hz. Muhammed'in, hayatın bütün alanlarına ait tutum ve davranışlarını sergileyen ve onu bir ahlâk ideali olarak gösteren en tipik geleneksel ahlâk kitabı örneklerindendir. Râgıb el-İsfahânî'nin *ez-Zerî'a ilâ mekârimi'ş-şerî'a* isimli ahlâk kitabının önemini ifade etmek için Gazzâlî'nin, tasavvufun dışında kalan ahlâk konularında bu eseri birinci kaynak olarak kullandığını belirtmek yeterli olacaktır. Aynı gelenek içinde seçkin bir yere sahip olan ve yazıldığı dönemden bu yüzyılın başına kadar Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *İhyâ*'ından sonra en çok okunan ahlâk kitabı olma özelliği taşıyan Mâverdî'nin (ö. 450/1058) *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn* adlı kitabı, tarih boyunca müslümanların ahlâkî kimlik ve kişiliğinin oluşmasında en başta rol oynamış eserler arasında yer alır.

b) Edep Kavramı ve Edebî-Ahlâkî Mahiyette Telifler

İslâm ahlâk kültüründe ahlâka yakın anlamda en çok kullanılan kelimelerden biri olan **edep** kavramı genellikle "bir toplumda örf, âdet ve kural halini almış iyi tutum ve davranışlar veya bunları kazandıran bilgiler" şeklinde tarif edilir. Edep teriminin "sünnet" kavramıyla ilişkili olduğu da ileri sürülür (Nallino, *La Litterature arabe*, s. 12-14). Câhiliye dönemiyle İslâm'ın başlangıcında edep ve aynı kökten başka kelimelerin -seyrek olarak- "davet, incelik, kibarlık, beğenme, alışkanlık, âdet" gibi daha çok din dışı anlamlarda ve bir ölçüde ahlâkî bir kavram olarak kullanıldığı görülmektedir (bk. Abdülkādir el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb*, IX, 434). Daha sonra edep, "bir şey hakkındaki bilgi", aynı kökten **te'dib**, "birini bir konuda bilgilendirme", **edip** ise "bir şey hakkında bilgilendirilmiş kişi" anlamında kullanılmaya başlandı. Fakat bu kullanımlarda daima terimin ahlâk ve davranış bilgileriyle ilişkisi göz önünde bulundurulmuştur. Abdullah b. Mes'ûd'un rivayet ettiği bir hadiste de, *"Gerçekten bu Kur'an Allah'ın bir sofrasıdır (me'debetullâh); O'nun sofrasından gücünüz yettiğince bilgi toplamaya çalışın"* buyurulurken "sofra" anlamında yine edep kökünden gelen bir kelime

(me'debe) kullanılmıştır. Başka bir hadiste de yine Kur'an'dan "Allah'ın edebi" diye söz edilmesi ilgi çekicidir (son iki hadis için bk. Dârimî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 1; Hakim, Müstedrek, I, 555). Buna göre Kur'ân-ı Kerîm bir edep ve ahlâk kaynağıdır.

İslâm'da edep kültürünün en eski kaynaklarından olan İbn Kuteybe'nin *Edebü'l-kâtib* (*Edebü'l-küttâb*) adlı eserinde (s. 14, 20) tamamen Kur'an ve Sünnet ahlâkının özüne uygun olarak bir "dilin edeplendirilmesi"nden, bir de "nefsin edeplendirilmesi"nden söz edilir. Kişi dilini edeplendirmeden, yani edebiyat ve dil bilimlerinde eğitilmeden önce nefsini edeplendirmeli, ahlâkını güzelleştirmelidir. Nefsin edeplendirilmesi iffet, hilim, sabır, gerçeğe saygı, vakar, merhamet gibi erdemlerle olur.

Hâris b. Esed el-Muhâsibî'nin *Âdâbü'n-nüfûs* adlı kitabı, bilhassa ahlâk ve tasavvufa dair sonraki çalışmalarda geniş ilgi görecek olan "nefsin edeplendirilmesi" konusunda yazılan eserlerin ilki olmalıdır.

II. (VIII.) yüzyıldan itibaren yazılmaya başlayan edep kitaplarında bu terimin, daha sonra "âdâb-ı muâşeret" denilecek olan medenî ve ahlâkî davranış tarzları ile bu hususlarda gerekli olan pratik bilgiler hakkında kullanıldığı görülür. Böylece edep, uygar bir müslümanın donanmış olduğu en güzel niteliklerin genel adı olmuştur. Böyle bir uygarlığı insanlara kazandırmak maksadıyla İbnü'l-Mukaffa'ın yazdığı *el-Edebü'l-kebîr* ve *el-Edebü's-sagîr* adlı risâleler İslâm kültür tarihinde "edeb" başlığı altında yazılmış ilk eserlerdir. Aynı müellif, bu risâleleri yanında, *el-Edebü'l-vecîz*'de ve *Kelile ve Dimne* adlı ünlü çevirisinde, diğer ahlâk konuları yanında bilhassa hükümdar-halk ilişkisinin ne tarzda sürdürülmesi gerektiği konusundaki görüşleriyle daha sonra "Âdâbü'l-mülûk", Âdâbü'l-vüzerâ" ve "Siyâsetnâme" gibi başlıklarla teşekkül edecek bir ahlâk-edebiyat türünün hazırlayıcısı olmuştur.

Bilhassa Câhiz ve öğrencisi Ebû Hayyân et-Tevhîdî (ö. 413/1023) gibi mütefekkir-edebiyatçıların eserleriyle bu kültürü saf bilgiden çok, bütün nitelikleri, duyguları, davranışları, maddî ve mânevî değerleriyle insanı merkez alan bilgi ve hikmeti kapsamıştır. Aynı yüzyılın diğer bir ünlü yazarı da en az Câhiz kadar edep literatürüne hâkim olan İbn Kuteybe'dir. Onun dört ciltlik *Uyûnü'l-ahbâr*'ı İslâm edep-ahlâk kültürünün her seviyedeki insana hitap eden en zengin kaynaklarındandır. Dil ağırlıklı *Edebü'l-kâtib* adlı eseri ise, üst kademedeki devlet memurları için yazılan eserlerin ilki ve en geniş kapsamlı örneği olup bu türde "Edebü'l-vüzerâ", "Edebü'l-kādî", "Edebü'l-müftî", "Edebü'n-nedîm", "Âdâbü'l-mülûk", "Âdâbü's-siyâse" gibi başlıklar taşıyan eserlerin telifi sonraki yüzyıllarda da sürmüştür.

İmam Ebü'l-Hasan el-Mâverdî'nin edebe dair *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn* adlı kitabı, bu kaynakların ölümsüz örneklerindendir. Gerek ilmî ve fikrî bakımdan gerekse sistematik yönden bu alanın en değerli örneği Gazzâlî'nin *İhyâü ulûmi'd-dîn*'inin ilgili bölümleridir. Eserde edep terimine dinî, dünyevî, tasavvufî, ahlâkî ve sosyal uygulamaları sistematize eden ilke ve kuralları içine alacak şekilde kapsam zenginliği kazandırılmıştır.

İslâm kültüründe edep terimi erken dönemlerden itibaren dinî literatürde de geniş bir kullanım alanı bulmuştur. Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahîh*'i gibi diğer birçok hadis mecmuasında da "edeb" bölümleri yer almaktadır. Yine Buhârî'nin özellikle geniş anlamda ahlâka dair derlediği hadis ve haberlerden oluşan eserinin adı *el-Edebü'l-müfred*'dir. Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī'nin *el-Âdâb* adlı eseri de ahlâk ve muaşeret konularına dair hadislerden oluşur.

Edep terimi "gelenek, görenek, ahlâk" gibi ilk anlamları yanında, İslâm kültürünün tarihî gelişimi içinde çeşitli mevkiler, meslek ve sanatlar; eğitim ve öğretim; tasavvuf ve tarikat; ilmî araştırma ve tartışmalar; ibadet, dua ve Kur'an tilâveti gibi dinî faaliyetler; yeme içme, giyim kuşam, temizlik vb. günlük meşguliyetler; her türlü sosyal ilişki ve hayatın diğer alanlarına dair bilgiler ve en uygun davranış tarzları için kullanılan son derece geniş kapsamlı bir terim haline gelmiştir. Kuşkusuz bütün bu konularda en ideal örnek Hz. Peygamber kabul edildiği için İslâm ahlâk ve edep literatürüne giren eserlerin çoğunda "Âdâbü'n-nebî" (Peygamber'in edebi, ahlâkı) veya benzer başlıklar altında Resûlullah'ın ahlâkî kişiliği ilk örnek olarak sunulmuştur.

Başta Kur'ân-ı Kerîm ve hadis külliyatı olmak üzere, bütün bu ve benzeri kaynaklarda yüksek bir ahlâka ulaşmanın şartlarına ve kurallarına, dolayısıyla gerçek müslüman kimliğinin ölçülerine yer verilmiş ve başka birçok toplumun barbarca hayat biçimlerini aşamadıkları çağlarda bu eserler, İslâm dünyasında her inançtan, her görüşten, her milletten insanların haklarına saygının hâkim olduğu, üstün insanî niteliklerle donanmış, erdemli ve uygar bir toplumun oluşmasında son derece etkili olmuşlardır. Edep kavramı zaman içerisinde kazandığı çeşitli anlamlarıyla Türk-İslâm kültür tarihine de girmiş; Türkçe'de bu alanda yazılmış eserler yanında, "edepli olmak"la "ahlâklı ve erdemli olmak" aynı mânada kullanılmıştır.

III. İSLÂM'IN BELLİ BAŞLI AHLÂK PROBLEMLERİNE BAKIŞI

A) Ahlâkî Özgürlük

Özgürlük ahlâk düşüncesinin en temel problemi sayılabilir. Çünkü ahlâk insana iyiliği yapma kötülüğü terketme yönünde ödevler yükler ve bunlardan sorumlu tutar. Bunun gerçekleşebilmesi için insanın hem iyiliği isteme (irade) veya seçme (ihtiyar) özgürlüğüne hem de yapma özgürlüğüne ya da imkânına (istitâat) sahip olması gerekir.

Pratikte hiçbir insan, kendisinin temelde bu özgürlüklerden yoksun olduğunu düşünmez; hatta bu özgürlükleri doğuştan getirdiği bir hak olarak görür ve bunların elinden alınmasına kesinlikle karşı çıkar. Bununla birlikte gerek düşünce tarihinde gerekse çeşitli dinlerin teolojilerinde insanın tabiat kanunları veya Tanrı'nın iradesi karşısında özgür olup olmadığı, insanlık tarihinin en eski ve en şiddetli tartışma konuları arasında yer almıştır. Nitekim İslâm dünyasında ilk ihtilâf konusu olarak bilinen kader sorunu da esas itibariyle insanın özgür olup olmadığı ve bu özgürlüğün sınırının ne olduğu sorunudur.

Kader ve dolayısıyla insanın özgürlüğü meselesi daha İslâm'ın ilk zamanlarında müslümanların dikkatini çekmişti. Çünkü İslâm dini, bir yandan bütün varlıkların var olmasını, bütün olayların vukuunu, dolayısıyla insanların her türlü fiillerini, bu arada, "iradî" denilen davranışlarını Allah'ın ilim, irade ve kudretine bağlıyor ve bunları yaratanın Allah olduğunu; diğer yandan insanlara dinî, hukukî ve ahlâkî görev yükleyerek bunlardan sorumlu olduklarını bildiriyordu. Bu sebeple, daha Asr-ı saâdet'te konuyla ilgili sorular sorulmaya başlamıştı. Fakat İslâm Peygamber'i, konunun aklî münakaşaya elverişli olmadığını müslümanlara münasip bir dille ifade ederek onları tartışmaya girmekten menetti. Kur'ân-ı Kerîm'de de kader-insan iradesi meselesini de içine alan "müteşâbih âyetler" hakkında tartışmanın uygun olmadığına işaret edilmişti.

Ne var ki, Asr-ı saâdet'ten sonra konu ile ilgili tartışmalar yeniden başladı. Bu tartışmalar zamanla Cebriyye, Mu'tezile ve Ehl-i sünnet (Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye) diye anılan başlıca üç görüş ve mezhebin doğmasına yol açtı. Bunlardan Cebriyye, insanın, Allah'ın kudret ve iradesi karşısında tam bir cebir altında bulunduğunu ve asla özgür olmadığını savunurken Mu'tezile kulların, kendi fiillerinin meydana getiricisi, yapıcısı ve yaratıcısı olduklarını, çünkü insanın irade sahibi hür bir varlık olduğunu ileri sürüyor; Resûlullah ile sahâbe-i kirâmın akaid sahasında tuttukları yolu izleyenler mânasına ge-

len "Ehl-i sünnet ve'l-cemâat" önderleri ise hem Allah'ın kazâ-kaderi ile küllî iradesini, hem de kulun sınırlı iradesini (irâde-i cüz'iyye) ispat etmeye çalışmak suretiyle ihtiyatlı bir yol izliyordu.

Netice itibariyle, Gazzâlî'nin de belirttiği gibi "Ehl-i sünnet mezhebi, Cebriyye ile Kaderiyye (kaderi inkâr edenler) arasında orta bir yol tuttu: Onlar, ne insanlarda (sonradan "cüz'î irade" denecek olan) ihtiyârı büsbütün yok saymışlar, ne de Allah'ın kazâ ve kaderini inkâr etmişlerdir. Aksine, kulların fiillerinin bir yönden kullardan, bir yönden de Allah'tan olduğunu, fiillerin ortaya çıkışında kulun seçme imkânının bulunduğunu ifade etmişlerdir."

Gazzâlî, bu genel prensibi kabul etmekle birlikte, tasavvufî bir üslûpla irade hürriyetinin ispat edilemez olduğunu da ifade etmektedir (geniş bilgi için bk. Mustafa Çağrıcı, *Anahatlarıyla İslâm Ahlâkı*, s. 96-106).

Yukarıda işaret edilen teorik tartışmalar ne yönde gelişirse gelişsin, İslâm inancı bakımından gerçek olan şudur ki; zâtı, sıfatları ve fiilleri ile mutlak ve ortaksız olan Allah, sınırsız ilmi, iradesi ve kudreti ile bütün âlemin ve bu arada insanın her türlü faaliyetlerinin hâlik ve mâlikidir. Kur'ân-ı Kerîm'in bu inancı telkin eden âyetleri, selim akla ve mümin kalbe, ilâhî kudretin azameti karşısındaki küçüklüğünü, sınırlılığını ve aczini hissettirir. Böylece insan, bu üstün irade ve kudret karşısında kulluğunun şuuruna varır; O'nun himayesine ve hidayetine muhtaç olduğunu hisseder.

Öte yandan insan, kendisine baktığında, akıl sahibi bir varlık olarak, bazı davranış biçimleri arasında değer farklılığı gördüğünü ve bunlardan birini veya ötekini seçip yapmak imkânına sahip olduğunu düşünür; bu yönüyle –Allah'ın lutuf ve ihsanı sayesinde– yeryüzündeki başka varlıklardan farklı olduğunun şuuruna varır ki, bu şuur da küllî ve ilâhî kanunun bir parçasıdır. Kur'ân-ı Kerîm'e bu açıdan bakıldığında, insanı bazı faaliyetlerinde hür iradeli kabul eden, bu sebeple ona vazifeler yükleyen ve sorumlu addeden âyetler görülür.

Böylece, ahlâkta özgürlük problemi akıl ve bilgi planında çözülmeye çalışıldığı sürece çıkmazlarla karşılaşılmıştır. Hal böyle olunca, irade hürriyetini, bir bilgi ve akıl konusu değil, iman konusu olarak ele almak gerekecektir. Bu yüzden İslâm Peygamber'i, kazâ ve kader konusunun münakaşa edilmesine rızâ göstermemiştir. Çünkü, bir yönüyle de insanın irade hürriyetini ilgilendiren bu konunun münakaşası, teoride hiçbir kesin sonuca götürmeyeceği gibi, dinî inanç ve ahlâkî hayat bakımından sakıncalar doğurabilecekti ve öyle olduğu da görülmüştür.

B) Ahlâkın Kaynağı

Din dışı ahlâk teorilerinde ahlâkın yahut ahlâkî ödevlerin kaynağının akıl, vicdan veya toplum olduğu yönünde çeşitli görüşler ileri sürülmüş, ciddi tartışmalar yapılmıştır. İslâm dini de gerek birey gerekse toplum olarak insana ve onun akıl, vicdan gibi mânevî kapasitelerine büyük değer vermiştir. İnsanı görünür âlemin yegâne mükellef ve sorumlu varlığı olarak tanıyan Kur'ân-ı Kerîm'e göre Allah insanı en güzel bir tabiatta yaratmış (et-Tîn 95/4), ona kendi ruhundan üflemiştir (el-Hicr 15/29). Ancak insanın bu üstün ruhî cephesi yanında bir de topraktan yaratılan beşerî cephesi vardır. İşte insandaki bu ikilik onun ahlâkî bakımdan çift kutuplu bir varlık olması sonucunu doğurmuştur. *"Allah insan nefsine fücûrunu da takvâsını da ilham etmiş"*, yani ona iyilik ve kötülüğün kaynakları olan kabiliyetleri birlikte vermiştir. Dolayısıyla *"Nefsini temiz tutan kurtuluşa ermiş, onu kirletense hüsrana uğramıştır"* (eş-Şems 91/9-10).

İnsanın bu çift kutuplu tabiatı sebebiyle Kur'ân-ı Kerîm'de onun ahlâkî hüküm ve tercihlerinde yanılabileceği de özellikle belirtilmiştir. Bu husus Hz. Yûsuf'un dilinden şu şekilde ortaya konmuştur: "*Ben nefsimi temize çıkaramam; çünkü nefis ısrarla kötülüğü emreder; ama rabbimin merhamet etmesi durumu başka. Rabbim bağışlayıcı ve merhametlidir"* (Yûsuf 12/53) Hz. Peygamber de kendisinin bile ancak Allah'ın lutfu sayesinde güzel ahlâkı kazanabileceğini ifade eder (Müslim, "Müsâfirîn", 201; Nesâî, "İftitah", 16, 17).

İşte Kur'an'ın insan hakkındaki bu ihtiyatlı iyimserliği ve Allah'ın iyi ahlâk üzerindeki etkisi İslâm ahlâkının temelde dinî kaynaklı olması sonucunu doğurmuştur. Kur'an ve Sünnet'e göre hakkında nas bulunan konularda yükümlülüğün ve dolayısıyla ahlâkın kaynağı dindir. *"Allah ve Resulü bir şeye hükmedince, artık mümin erkek ve kadınlara işlerinde bir seçme hakkı kalmaz. Her kim Allah ve Resulü'ne isyan ederse apaçık bir sapıklığa düşmüş olur"* (el-Ahzâb 33/36). Hz. Peygamber, ahlâkî hükümlerin de dahil olduğu helâlleri haram, haramları helâl saymaya yönelik bir anlaşmanın geçersiz olduğunu açıklamıştır (Ebû Dâvûd, "Akzıye", 12). Bununla birlikte, Allah'ın hükümlerine aykırı olmamak kaydıyla ana, baba, devlet gibi başka otoriteler de vazife koyabilirler ve bunlara itaat gerekir (Buhârî, "Ahkâm", 4, 43; Müslim, "İmâre", 34, 38).

Kur'an ve Sünnet'te ahlâk ile ilgili genel hükümler yanında birçok ahlâkî davranış için özel hükümler de yer almış olmakla birlikte, her şeye rağmen, hakkında hüküm bulunmayan girift meselelerle karşılaşılabileceği

de hesaba katılmıştır. Hz. Peygamber, *"Helâl de haram da bellidir; bu ikisi arasında ise şüpheli durumlar vardır. Şüphelerden sakınan kişi dininin şerefini korumuş olur"* (Buhârî, "Îmân", 39; "Büyû'", 2; Müslim, "Müsâkāt", 107, 108) buyurmuş ve böyle durumlarda kalp ve vicdanın verdiği hükme uymayı öğütlemiştir. Ancak Kur'an ve hadislerde vicdanın hükümleri ihtiyatla karşılanmıştır. Çünkü insan nefsi, kendisine kötülük ve edepsizlikler telkin eden şeytanın baskısı altındadır (el-Bakara 2/169). Ayrıca İslâmî terminolojide hevâ adı verilen kötü arzu ve eğilimler ile şuursuz taklit de ahlâk ve fazilet yolunun engelleri olarak gösterilmiştir (meselâ bk. el-Bakara 2/170-171; el-Furkān 25/43; el-Câsiye 45/23).

Sonuç olarak İslâm'da ahlâkın asıl kaynağı Kur'an ve onun ışığında oluşan sünnettir. Nitekim Hz. Âişe bir soru münasebetiyle Hz. Peygamber'in ahlâkının Kur'an ahlâkı olduğunu belirtmiştir (Müslim, "Müsâfirîn", 139). Bu sebeple İslâm ahlâk düşüncesi Kur'an ve Sünnet'le başlar. Bu iki kaynak dinî ve dünyevî hayatın genel çerçevesini çizmiş, amelî kurallarını belirlemiş, böylece daha sonra fıkıhçı ve hadisçiler, kelâmcılar, mutasavvıflar, hatta filozoflar tarafından geliştirilecek olan ahlâk anlayışlarının temelini oluşturmuştur. Kur'ân-ı Kerîm ihtiva ettiği diğer konular gibi ahlâk konularını da herhangi bir ahlâk kitabı gibi sistematik olarak ele almamakla birlikte, eksiksiz bir ahlâk sistemi oluşturacak zenginlikte nazarî prensipler ve amelî kurallar getirmiştir.

C) Ahlâkın Gayesi

Din dışı ahlâk görüşleri ahlâk için genellikle dünyevî gayelerden söz etmişler ve bedensel haz, ruhsal haz, kişisel veya toplumsal yarar yahut mutluluk gibi farklı gayeler göstermişler; ünlü Alman filozofu Kant ise bütün bu görüşleri reddederek, ahlâkın kendi dışında, diğer bir deyişle iyi veya ödevden başka bir amacının olamayacağını savunmuştur (geniş bilgi için bk. Çağrıcı, *a.g.e.*, s. 108-128).

Kur'an ve Sünnet'te ise güzel ahlâkı (ahlâk-ı hamîde) oluşturan erdemlerin bu dünyada fert ve toplum hayatına kazandırdığı maddî ve mânevî faydalar, kötü ahlâkı (ahlâk-ı zemîme) oluşturan erdemsizliklerin doğurduğu zararlar üzerinde durulmuştur. Allah, *"Şükrederseniz (nimetlerimi) arttırırım"* (İbrâhîm 14/7); *"Şeytan içki ve kumarla aranıza düşmanlık ve nefret sokmak ister"* (el-Mâide 5/91) buyurur; iyi kullarını yeryüzüne hâkim kılacağını bildirir (el-Enbiyâ 21/105). Ayrıca birçok eski milletlerin yıkılışında ahlâkî çöküntünün önemli ölçüde rol oynadığı haber verilir. Bununla birlikte,

ahlâk prensiplerine aykırı davranışların doğurduğu bu tür tabii ve fizikî zararlar, sosyal ve mânevî sıkıntılar İslâm'da ahlâkî yaptırım sayılmaz; dolayısıyla kişiyi sorumluluktan kurtarmaz. Gerçi dünyevî musibetlerin günahlar için kefâret sayılacağına dair bazı hadisler vardır (bk. Buhârî, "Fiten", 17; Müslim, "Birr", 49; Dârimî, "Rikāk", 56; *Müsned*, V, 173, 177, 289). Fakat bu, ahlâkî fenalıkların doğurduğu musibet ve zararın zaruri sonucu değil, musibete uğrayan kişinin bu durumdayken gösterdiği sabır, rızâ, tevekkül gibi müslümana yakışır olumlu tavırların karşılığıdır.

Diğer yandan, kişinin ruhî benliğinde iyiliğin meydana getirdiği sevincin, kötülüğün meydana getirdiği pişmanlık ve elemin Kur'an ve Sünnet'te büyük bir değer taşıdığı görülür. Nitekim Peygamber efendimiz, *"Bir insan iyilik yaptığında sevinç, kötülük yaptığında üzüntü duyabiliyorsa artık o gerçekten mümindir"* (*Müsned*, I, 398) buyurmuş, hatta iyilik (bir) ve kötülüğü (ism), kişinin vicdanında (nefs) meydana getirdiği etkilenmenin mahiyetine göre tarif etmiştir (Müslim, "Birr", 14, 15; Tirmizî, "Zühd", 52). Ancak vicdan duygusu insanı kötülük yapması halinde kınayan bir güç (en-nefsü'l-levvâme) olabileceği gibi (el-Kıyâme 75/2), kötülük karşısında duyarlılığını kaybederek *"kaskatı kesilmiş kalp"* haline de dönüşebilir (el-Mâide 5/13; ez-Zümer 39/22). Bu yüzden İslâm'da bütün ahlâkî vazifeler uhrevî yaptırımlara bağlanmış (el-Kasas 28/83-84; Tâhâ 20/15; el-Mü'min 40/17; el-Câsiye 45/27), iyiler için cennet vaad edilmiş, kötüler cehennemle tehdit edilmiştir. Bununla birlikte ahlâk kurallarının uygulanmasında, özellikle toplumsal düzenin sağlıklı işletilmesinde genellikle sadece bu motiflere dayanan bir ahlâk tam olarak saygıya değer sayılamayacağından, Kur'an ve Sünnet'te Allah'ı en yüksek derecede sevmek (el-Bakara 2/165), O'nun hoşnutluğuna lâyık olmak ve O'ndan hoşnut olmak (el-Mâide 5/119) temel ahlâkî amaç ve motif olarak gösterilmiş, doğru inanç ve temiz yaşayışın en üstün gayesinin Allah rızâsı olduğu vurgulanmıştır (et-Tevbe 9/72; el-Hadîd 57/27). Kur'ân-ı Kerîm'de her şeyin üstünde ve her şeyden daha değerli olduğu bildirilen (et-Tevbe 9/72) Allah rızâsı yani Allah'ın kulundan hoşnut olması, inananlar için bu dünyada hissedilemez değildir. Allah'a derinden inanıp saygı duyan ve her durumda O'nunla birlikteliğinin bilincini yaşayan, bu inanç ve duygular içinde ruhunu erdemlerle ve hayatını iyiliklerle süsleyen, iradesinin bütün gücüyle kötülüklere karşı koyan, gücünü aşan durumlarda Allah'a sığınıp (tevekkül) inâyetini dileyen insan, O'nun hoşnutluğunu kazanmış olmanın verdiği üstün mânevî hazzı ve mutluluğu ruhunun derinliklerinde duyabilir; fakat bu mutluluğu en mükemmel derecede âhirette hissedecektir. İşte Hz. Peygamber'in, *"gözlerin görmediği, kulakların*

duymadığı ve hiçbir aklın düşünemeyeceği kadar üstün" (Buhârî, "Bed'ü'l-vahy", 8, "Tevhîd", 35; Müslim, "Cennet", 5, 6) olarak tanımladığı uhrevî ödül de bu mutluluktur.

İslâm ahlâkının bu dinamik yapısı, onun sadece bir kitle ahlâkı veya sadece bir seçkinler ahlâkı olmadığı, aksine maddî, zihnî ve psikolojik bakımlardan her seviyedeki insanın kaygılarını, beklentilerini ve özlemlerini dikkate alan; bununla birlikte ona, içinde bulunduğu durumdan daha ideal olana doğru yükselme imkânı sağlayan kapsamlı ve uyumlu bir ahlâk olduğunu gösterir. Buna göre hayır statik olmadığı gibi gaye de statik değildir. Bütün insanların yapabilecekleri, dolayısıyla yapmak zorunda oldukları iyilikler (farzlar) yanında, yapılması kişinin fazilet ve kemal derecesine bağlı hayırlar da vardır. Ahlâk, bilgi ve fazilet bakımından sürekli bir yenilenmedir. Bunun için insan, Kur'ân-ı Kerîm'e göre, öncelikle inanç sevgisi kazanmalı, fenalıklardan ve isyankârlıktan nefret etmeli (el-Hucurât 49/7, 14), kalbini yani iç dünyasını Allah şuuru (zikrullah) ile huzura kavuşturmalıdır (er-Ra'd 13/28). Bu suretle Allah şuuru insana ahlâkî ve mânevî hayattan zevk alma, hatalarının farkına varma, onlardan yüz çevirme ve Allah'tan bağış dileme fırsatı sağlayacaktır (Âl-i İmrân 3/135). İslâm'ın öngördüğü bu ahlâkî terakkinin ulaşacağı son nokta, insanın gaye bakımından çıkar kaygılarını aşması, hatta cennet ümidi ve cehennem korkusunun da ötesinde bütün düşünce ve davranışlarını Allah'ın emrine ve rızâsına uygun düşüp düşmeyeceği açısından değerlendirmesidir (Hûd 11/112; eş-Şûrâ 42/15; el-İnsân 76/8-9).

IV. BAŞLICA AHLÂKÎ GÖREV ve SORUMLULUKLAR

A) İnsanın Kendi Kişiliğine Karşı Görevleri

İslâm ahlâkı her bireyi "insan" olarak bir değer kabul eder. Kur'ân-ı Kerîm'de çeşitli vesilelerle insan *"yeryüzünün halifesi"* olarak takdim edilmiş (meselâ bk. el-Bakara 2/30; el-En'âm 6/165), Hz. Peygamber de *"Her doğan çocuk temiz yaratılış (fıtrat) üzere doğar"* (Buhârî, "Cenâiz", 92) buyurarak, insanı yaratılıştan suçlu sayan telakkiyi temelden reddetmiş; bu noktadan hareketle İslâm düşünce geleneğinde insan "eşref-i mahlûkat" diye tanımlanmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'in değişik yerlerinde Allah'ın buyruğu uyarınca Hz. Âdem karşısında meleklerin secdeye kapandığını bildiren âyetler de İslâm düşüncesinde oluşan bu yargının isabetli olduğunu kanıtlamaktadır. Bu

sebeple, aslında insanlık için ahlâk düzenini kuran yüce Kudret, hayatın hangi alanına ilişkin olursa olsun, bütün erdemlerin, bir bakıma onlara sahip olan bireyi yüceltmeyi ve gerçek anlamda insan yapmayı amaçlamasını dilemiştir. Bu bakımdan Allah, kişinin yaptığı iyilikler veya kötülükleri -kime karşı yapılmış olursa olsun- öncelikle kişinin kendisine yapılmış saymaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'de, *"Kim iyi bir iş yaparsa kendi lehine yapmış olur; kim de kötü bir iş yaparsa kendi aleyhine yapmış olur"* (Fussılet 41/46) buyurulmaktadır.

a) İnsanın Bedensel Varlığı ile İlgili Görevleri

Ahlâk bir beden sağlığı ilmi değildir. Bununla birlikte İslâm ahlâkında, insanın dinî ve dünyevî görevlerini doğru ve yeterli olarak yerine getirebilmesi için kendi bedensel varlığını koruma ve geliştirme hususunda bazı görevleri bulunduğu kabul edilmiştir. Kuşkusuz bu görevlerin başında insanın kendi hayatını koruması gelir. İslâmiyet hiçbir insana kendi hayatına son verme hakkı tanımamış, bu sebeple intiharı da kesinlikle yasaklamıştır. Hz. Peygamber'in bu husustaki hadisleri (meselâ bk. Müslim, "Îmân", 175; Tirmizî, "Tıb", 7; Nesâî, "Tahrîm", 2) son derece ağır bir üslûp taşımaktadır. Yine onun insan sağlığına dair açıklama ve uygulamaları, hadis kitaplarında "Tıbb-ı nebevî" başlığıyla özel bölümler açılmasına veya aynı başlıkla müstakil kitaplar yazılmasına imkân hazırlamıştır. Ayrıca Hıristiyanlığın aksine (krş. Yeni Ahid, Matta, 15/17; Markos, 7/18-20) İslâm dini içki, kumar, fuhuş gibi sağlığa zarar veren kötülükler karşısında kayıtsız kalmaz. Aksine Kur'ân-ı Kerîm, kapsamlı bir ifadeyle, *"Kendi elinizle kendinizi tehlikeye atmayınız"* (el-Bakara 2/195) derken, Hz. Peygamber de sağlığını ihmal edecek derecede ibadet etmeyi bile onaylamamış ve bu şekilde kendisini ibadete veren bir sahâbîyi uyarırken, *"Bedeninin de sende hakkı vardır"* (Buhârî, "Savm", 55) buyurmuştur.

Beden sağlığı bireysel görevler için olduğu kadar toplumsal görevler için de gereklidir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de, *"Düşmanlarınıza karşı kuvvet hazırlayınız"* (el-Enfâl 8/60) buyurulurken, bu hususta en önemli unsur olan insan gücünün de kastedildiğinde kuşku yoktur. Unutulmamalıdır ki, hak daima kuvvetten üstün olmakla birlikte, hakkın korunabilmesinin kuvvete bağlı olduğu da tecrübî bir gerçektir. Bu sebeple Hz. Peygamber, *"Güçlü mümin zayıf müminden hayırlıdır"* (Müslim, "Kader", 34) buyurmuşlardır.

b) İnsanın Ruhsal ve Mânevî Varlığı ile İlgili Görevleri

Ahlâk âlimleri genellikle insanın diğer varlıklar karşısındaki üstünlüğünün akıl, zekâ, kalp, vicdan, tefekkür, estetik duygu, inanma, iyilik sevgisi

gibi ruhsal ve mânevî meziyetlerinden ileri geldiğini kabul ederler. Bu meziyet veya yetenekler sebebiyledir ki yaratıcısı tarafından insana, *"Kuşkusuz biz Âdem oğlunu şerefli kıldık"* (el-İsrâ 17/70) buyurularak iltifatta bulunulmuştur. Şu halde insanın, ruhsal ve mânevî meziyetlerini koruması, geliştirmesi, üstün yeteneklerini iyilik yollarında etkin ve verimli hale getirmesi, onun hem kendi varlığına karşı hem kendisini güzel yeteneklerle donatan Allah'a karşı bir borcudur.

Yukarıda da işaret edildiği üzere İslâm ahlâkı, her güzel haslet ve iyi davranışın öncelikle onu yapanı yücelteceğini kabul eder. Bu sebeple insan, elinden geldiği kadar iyi hasletler ve erdemler kazanmaya, güzel davranışlar gerçekleştirmeye çalışmalıdır. Ahlâk kitaplarında bu erdemler arasında üzerinde önemle durulanların başlıcaları şunlardır:

1. Takvâ

"Kur'an ve Sünnet'te Temel Ahlâk Kavramları" başlığı ile bu bölümün başında geniş olarak yer verilmişti. Hatırlanacağı üzere Kur'ân-ı Kerîm'de takvâ Allah nezdinde en yüksek insanlık değeri olarak gösterilmiştir. Şu halde kişinin böyle bir değeri kazanması onun kendisine karşı görevlerinin de başında yer alır.

2. Hilim

Yine "Kur'an ve Sünnet'te Temel Ahlâk Kavramları" başlığı altında incelenen ikinci kavram da hilim olup İslâm ahlâkı üzerine inceleme yapanların hilmi müslümanın karakterini en iyi ifade eden bir kavram olarak kabul ettiklerini, çünkü bu kavramın -"akıllı olma ve akıllıca davranma" şeklinde özetlenebilecek anlamı yanında- ağır başlı olma, affetme, sabır, hoşgörü, barış ve kardeşlik, acelecilik yapıp saldırganca hareket etmekten sakınma gibi insanlarla uygarca ilişki kurmaya katkı yapan birçok erdemi birlikte ifade eden geniş kapsamlı bir kavram ve dolayısıyla İslâm'ın en temel faziletlerinden biri olduğu görülmüştü.

3. Hikmet

"Bütün özel bilgi alanlarını kuşatan doğru, yararlı, kapsamlı ve derin bilgi; ilâhî gerçekleri, özellikle Kur'an'ın yüksek anlamını kavramaktan doğan bilgi; İslâm dininin ilkelerine inanmak ve bunlara uygun yaşamakla gerçekleşen üstün hayat tarzı, Hz. Peygamber'in müslümanlar için doğru bilgi ve erdemli yaşayış kaynağı olma değeri taşıyan sünneti" gibi anlamlarda

kullanılan **hikmet** kavramı Kur'ân-ı Kerîm'de, "çok hayır" diye nitelenir; on bir âyette "kitap" ile birlikte kullanılarak hikmetin, "ilâhî kitaplar" veya "bu kitaplarda vahyedilen derin bilgiler" anlamı taşıdığına işaret edilir. Fahreddin er-Râzî, Kādî Beyzâvî gibi müfessirlerin, ilgili âyetlerin yorumu dolayısıyla yaptıkları açıklamalarda hikmet özetle, bütün doğru bilgilerle güzel yaşayışı kapsayan bir kavram olarak tanımlanır. *"Hikmete sarıl. Çünkü hayır hikmettedir"* (Dârimî, "Mukaddime", 34) anlamındaki hadiste de hikmetin bu anlam zenginliğine işaret edilmiştir. Bu önemi sebebiyle Hz. Peygamber'in, *"Hikmet müminin yitiğidir, onu nerede bulursa alır"* (Tirmizî, "İlim", 19; İbn Mâce, "Zühd", 15) buyurduğu rivayet edilir.

Hikmet, insanı öteki canlılardan ayıran düşünme veya bilme gücünün meyvesidir. Bu sebeple İslâm kültüründe düşünür karşılığında "hakîm" kelimesi kullanılmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'de ve diğer İslâmî kaynaklarda ilim, mârifet veya irfan, fikir (fikr), tefkir, tefekkür, tedebbür, taakkul, nazar, re'y, zikir, itibar gibi çok çeşitli kelimelerle insan için düşünme faaliyetinin önemi vurgulanmış; insanın ancak bu şekildeki düşünce zenginliği ile insanlık değerini koruyup geliştireceğine işaret edilmiştir. Akıl sahibi olmak, bilmek ve bildikleri üzerinde düşünüp sonuçlar elde etmek, uygulamak insana özgü bir ayrıcalıktır (ez-Zümer 39/5). Akıllarını kullanmayanlar sağır ve dilsizdirler (el-Bakara 2/171); böyleleri hayvanlardan daha şaşkındır (el-Enfâl 8/22). Bu yüzden Hz. Peygamber'in,*"Bir saatlik tefekkür, bir senelik ibadetten daha hayırlıdır"* buyurdukları rivayet edilir (Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ,* I, 31). Bu ve benzeri âyet ve hadislerin de etkisiyle İslâm ahlâk kültüründe hikmet erdemi temel erdemler (fezâil-i asliyye) denilen dört erdemin daima en başında yer alır ve bunlar çoğunlukla hikmet, şecaat, iffet, adalet şeklinde sıralanır.

Düşünme ve onun ürünü olan bilgi ve dolayısıyla bilim yer yüzünde sadece insana özgü bir haslettir. Kur'an, Hz. Âdem'in meleklerden daha üstün olma sebebini, ona verilen, fakat meleklerin bilmediği bilgilerle izah eder. Çünkü ilim Allah'ın sıfatıdır. Bu nedenle ilim ve hikmetten yoksun kalarak kendisini tanrısal bir nitelikten de yoksun bırakan insan, kendi şahsına karşı en büyük zararı vermiş sayılır; ayrıca kendisine en değerli nimet olan aklı bağışlayan Allah'a da nankörlük etmiş olur.

Yukarıdaki tanımlardan da anlaşılacağı üzere hikmet, bilgi-amel bütünlüğünü de kapsar. Zira özellikle ahlâk gibi uygulamalı bir alana ilişkin bilgiler ancak hayata geçirilerek anlam ve değer kazanır. Bu yüzden Kur'ân-ı Kerîm'de bilgilerine uygun davranmayanlar ağır bir dille eleştirilmiş (el-Cum'a 62/5), Hz. Peygamber de, *"Faydası olmayan ilimden Allah'a sığınırım"* (Müslim, "Zikir", 73) buyurmuştur.

4. İffet

"İnsanın arzularını, tutkularını aklının ve inancının kontrolünde tutarak, Allah ve insanlar nezdinde kendisini küçük düşürecek davranışlardan sakınmasını sağlayan bir erdem" anlamındaki **iffet** kavramının Kur'ân-ı Kerîm'de, "haya, vakar, kişinin kendi şahsiyet ve onurunu koruması" şeklinde yorumlanabilecek bir konumda kullanıldığı görülmektedir (el-Bakara 2/273). Diğer bazı âyetlerde ise "insanın, kendisine ait olmayan bir mala el uzatmaması" (en-Nisâ 4/6), "edepli ve hayalı olması" (en-Nûr 24/33, 60) anlamında kullanılmıştır. Hz. Peygamber de iffetli müslümanlardan övgüyle söz etmiştir (meselâ bk. Buhârî, "Tefsîr", 9; "Ahkâm", 16).

Ahlâk bilginlerine göre, ister mide istekleri olsun ister cinsel istekler olsun, her türlü nefsânî arzulara aşırı düşkünlük, insanı bir bakıma hayvanlaştırır. Çünkü hayvanlar gibi bu insan da tutkularını dizginleme erdemini gösterememiştir.

İslâm ahlâk kültüründe insanın nefsânî arzularına esir olma zaafına hevâ denmiş; bu zaaftan korunmanın da ancak aklın buyruğuna uymakla mümkün olacağı ifade edilmiştir. Nitekim Ebû Bekir er-Râzî'nin *et-Tıbbü'r-rûhânî*'si, İmam Mâverdî'nin *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*'i gibi birçok ahlâk kitabının ilk konuları akıl-hevâ çatışmasına ayrılmıştır. Özellikle Gazzâlî *İhyâ* ve *Mîzânü'l-amel* gibi eserlerinde bu konuya büyük önem vermiştir. Başta Kur'ân-ı Kerîm ve hadisler olmak üzere İslâmî kaynaklarda **hevâ**, "insanın iyi ve kötü konusunda doğru seçim yapmasını ve akla uygun davranmasını önleyen nefsânî arzular" anlamında kullanılır. Kur'ân-ı Kerîm'de nefsânî arzularına aşırı düşkün olan, bu yüzden de inanç ve yaşayışında haktan ayrılan, isyana ve günahlara saplanan insan *"hevâsını tanrısı yapan"* (el-Furkān 25/43; el-Câsiye 45/23) şeklinde anılmaktadır. Hz. Peygamber de, "*En kötü kul, hevâsına kul olup da dalâlete düşün kimsedir*" (Tirmizî, "Kıyâmet", 17) buyurmuştur. İşte iffet erdemi, insanı böylesine tehlikeli olan tutkulardan koruyup kollayan ve ona hayvanî eğilimleri, tutkuları karşısında bağımsızlık kazandıran ahlâkî bir donanımdır. Nitekim, başta Gazzâlî olmak üzere müslüman ahlâk bilginleri ve mutasavvıflar, bu tutkulardan kurtulmayı gerçek özgürlük saymışlar; insanın kendini mânen geliştirme işlevine bu noktadan başlamasını gerekli görmüşlerdir.

5. Doğruluk ve Dürüstlük

İslâmî kaynaklarda doğruluk ve dürüstlük çok çeşitli kelimelerle ifade edilmekte olup bunların başında **sıdk** ve **istikamet** kavramları gelir. "İnsanın,

söz ve davranışlarıyla niyet ve inancında doğru, dürüst ve iyilikten yana olması" şeklinde tanımlanabilecek olan sıdk erdemi genellikle yalanın zıddı olarak kullanılır. İstikamet de, "Allah'ın buyruğuna uygun şekilde doğru, dürüst ve temiz kalpli olma" demektir. Doğruluk ve dürüstlük erdemine sahip olan kişiye **sıddîk** denir.

İnsanlığın genel ahlâk anlayışında olduğu gibi İslâm ahlâkında da doğruluk ve dürüstlük, insan onurunun ve sağlıklı toplum yapısının vazgeçilmez şartlarından biri olarak telakki edilmiş ve insanın kendi kişiliğine karşı en önemli ödevleri arasında gösterilmiştir. Hz. Peygamber, kendisinden güzel bir nasihat isteyen kişiye, *"Allah'a inandım de, sonra da dosdoğru ol"* (Müslim, "Îmân", 13) buyurmuştur. Kur'ân-ı Kerîm, bu şekilde iman edip doğru olanların üzerlerine meleklerin ineceğini ve onlara âhiretle ilgili müjdeler vereceğini ifade eder (Fussılet 41/30). Kant ahlâkının temelini oluşturduğu kabul edilen "kategorik imperatif" (şartsız buyruk), *"Sana buyurulduğu gibi dosdoğru ol!"* şeklinde daha önce Kur'an'da yer almıştır (el-Hûd 11/112; eş-Şûrâ 42/15).

Doğruluk ve dürüstlüğün böylesine önemli olması, kişinin kendi şahsına karşı tutumundan başlamak üzere, ilişkili bulunduğu bütün kişilere ve çevrelere karşı her türlü tutum ve davranışlarını ilgilendiren, ticarî faaliyetlerden kamu görevlerine kadar hayatın bütün alanlarında ve bütün mesleklerde aranan bir erdem olmasından ileri gelir. İslâm ahlâk literatüründe konuşmada, niyet ve iradede, karar vermede ve kararında durmada, (riyânın zıddı olarak) amelde, dinî ve mânevî hallerde dürüstlük gibi doğruluk ve dürüstlüğün çeşitli şekilleri üzerinde durulmuştur.

Dürüstlükle uyuşmayan, dolayısıyla kişi onurunu aşındıran kötülüklerin başında **yalan** gelir. Kur'an ve hadislere göre yalan bir münafıklık alâmetidir (en-Nisâ 4/145; el-Münâfikûn 63/1; Buhârî, "Îmân", 24; Müslim, "Îmân", 107). İslâm dini prensip olarak insanın ruhsal gelişmesine, toplum düzenine ve barışına zarar veren her türlü kötülüğü yasaklamakla birlikte, gerek âyetlerde gerekse hadislerde yalan konusunda oldukça ağır ifadelerin kullanıldığı görülmektedir. Bunun sebebi, ahlâk kültüründeki veciz ifadesiyle yalanın "bütün kötülüklerin anası" (ümmü'l-habâis) olmasıdır. Bu nedenle Hz. Peygamber, *"Size doğru olmanızı emrederim. Çünkü doğruluk iyi olmaya, iyilik de cennete götürür. İnsan doğrulukta sebat ederek nihayet Allah katında 'sıddîk' diye yazılır. Sizi yalan söylemekten de menederim. Çünkü yalan kötülük işlemeye, kötülük de cehenneme götürür. İnsan yalan söyleye söyleye sonunda Allah katında 'kezzâb' diye yazılır"* (Buhârî,

"Edeb", 69; Müslim, "Birr", 102-105) buyurmuştur. İşte İslâm ahlâkında doğruluğun bütün iyiliklerin temeli, yalanın ise bütün kötülüklerin anası olması telakkisi, Kur'an ve hadislerde ortaya konan bu anlayıştan kaynaklanmaktadır.

Riyâ ve **dalkavukluk** gibi davranışlar da doğruluk ve dürüstlüğe aykırı, Kur'an'ın aziz saydığı (el-Münâfikūn 63/8) müminin onurunu zedeleyen, dolayısıyla kişinin kendisini özenle koruması gereken kötülüklerdir. Çünkü dalkavukların ve riyakârların en büyük sermayeleri yalandır. Onların asılsız veya abartılı, böyle olduğu için de dürüstlükle bağdaşmayan övgüleri hem kendi kişiliklerini lekelemekte hem de övülen kişilerin boş ve temelsiz bir gurura kapılarak kusurlarını görmelerine engel olmaktadır. Bu yüzden Hz. Peygamber, bu kişileri insanların en kötüleri arasında saymış (Buhârî, "Edeb", 52; Müslim, "Birr", 100); *"Dalkavuklarla karşılaştığınızda yüzlerine toprak savurun!"* (Müslim, "Zühd", 14) buyurarak onlara yüz verilmemesini öğütlemiştir.

6. Tevazu

Tevazu, "insanlara karşı alçak gönüllü olma, kibirlenip böbürlenmekten sakınma" anlamına gelen bir ahlâk terimidir. Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın iyi kullarından söz eden bir âyette en başta tevazu erdemine işaret edilerek, *"Onlar yeryüzünde tevazu içinde yürürler"* (el-Furkān 25/63) buyurulmuştur. Kur'an ahlâkı ile eğitilmiş olan Hz. Peygamber, bütün müslümanlar karşısında mütevazi olmayı, değişmez bir davranış kuralı olarak özenle korumuş; müslümanların onu "Anam babam sana fedâ olsun yâ Resûlallah!" diyecek derecede çok sevmelerinde de alçak gönüllülüğünün çok büyük bir rolü olmuştur. Bu sebeple İslâm ahlâk geleneğinde tevazu, bir peygamber sıfatı olarak değer görür.

Bununla birlikte bir müslümanın, başkaları tarafından hor ve hakir düşürülecek, izzeti nefsini zedeleyecek şekilde kendisini küçük düşürmesi de İslâm ahlâkıyla bağdaşmaz. Zira Kur'an'da Allah ve Resulü ile birlikte müminin kişiliği de aziz sayılmıştır (el-Münâfikūn 63/6). Bu sebeple ahlâk kitaplarında her müslümanın kendi sosyal seviyesine göre onurunu koruyacak şekilde davranması gerektiğine dikkat çekilir. Ayrıca, özellikle müslümanların müslüman olmayanlar karşısında, haksızlığa ve aşırılığa sapmadan, onurlu davranması da Kur'an'ın bir buyruğudur (bk. el-Feth 48/29).

Ahlâk kitaplarında izzeti nefis duygusunun, tevazu sınırını aşarak gurur ve **kibir**e sapması tehlikesine de önemle işaret edilir. İmam Mâverdî, kibiri

bütün kötü huyların en başında ve en tehlikelisi olarak gösterir. Çünkü "kibir (insanlar arasında) kin doğurur, toplumsal uyuşma ve kaynaşmayı baltalar, dostların gönüllerine nefret sokar." Gazzâlî de *İhyâ*'da (III, 236-309), *"Kalbinde zerre kadar kibir bulunan kişi cennete giremeyecektir"* (*Müsned*, IV, 134) anlamındaki hadisi hatırlattıktan sonra şu görüşlere yer verir: "Kibir cennetin bütün kapılarını kapatır; zira kibirli insan kendisi için sevip istediğini öteki müslümanlar için isteyemez. Kibirde benlik iddiası bulunduğundan böyle birisi alçak gönüllü olamaz. Oysa alçak gönüllülük takvâ sahiplerinin başta gelen erdemidir."

B) Ailede Ahlâkî Görevler

a) Ailenin Önemi

Diğer canlılardan farklı olarak insanlar tarih boyunca cinsel ihtiyaçlarını, bilinçli ve amaçlı olarak kurdukları aile düzeni ve disiplini içinde karşılayagelmişlerdir. Nisâ sûresinin ilk âyetinde de işaret buyurulduğu üzere bu kurumun başta gelen amacı, sağlıklı nesiller yetiştirmek suretiyle insan soyunun devamına katkıda bulunmaktır. Hz. Peygamber de bu hususa vurgu yapmıştır (İbn Mâce, "Nikâh", 1).

Gerçi insanlar diğer canlılar gibi evlenmeden de çocuk sahibi olabilirler. Ancak, insan yavrusunun bedensel ve ruhsal gelişiminin, annenin tek başına üstesinden gelemeyeceği kadar uzun ve zahmetli bir bakımı gerektirmesi yanında, insanın bir kültür varlığı oluşu da aile kurumunu gerekli kılmıştır. Zira inançlar, değerler, gelenek ve göreneklerle iyi alışkanlıklar öncelikle ve en sağlıklı bir şekilde ailede kazanılır. Kur'ân-ı Kerîm'de de işaret buyurulduğu gibi (er-Rûm 30/21), aile kurumunun belki de en önemli işlevi sevgi odaklı bir ilişkiler dünyası oluşturmasıdır.

Aile kurumu kıskançlıkları, dolayısıyla çatışmaları önleyerek toplumsal düzenin sağlıklı işleyişine de katkıda bulunur. Aile kurumu ve onun çevresinde oluşturulmuş kurallar, kadın-erkek ilişkisine biyolojik tatminlerin ötesinde değer ve anlamlar katar. İslâmiyet'in bir yandan zinayı ağır yaptırımlarla yasaklarken bir yandan evlenmeyi teşvik etmesinin sebebi de budur.

Erdemli ve mükemmel bir toplum yapısı gerçekleştirmenin en önemli şartı olan hak ve sorumluluk bilinci, toplumun çekirdek birimi olan aile için de vazgeçilmez bir önem taşır. Nitekim Hz. Peygamber, aile bireylerinin

haklarını ihmal etmek pahasına nâfile namaz kılmaya, oruç tutmaya vb. ibadetler yapmaya bile izin vermemiştir (Buhârî, "Savm", 55).

İslâm ahlâkçıları, kural olarak diğer bütün insanların ve müslümanların birbirleriyle ilişkilerinde söz konusu olan hak ve yükümlülüklerden aile bireylerinin de birbirlerine karşı sorumlu olduklarını belirtmişler; ayrıca onların kendi aralarında aile kurumuna özgü hak ve sorumluluklarının da bulunduğunu ifade etmişlerdir.

b) Eşler Arasında Haklar ve Görevler

Toplum içinde olduğu gibi aile içinde de haklara riayet edilmesi ve sorumlulukların yerine getirilmesi için belli bir düzen ve disiplinin kurulmasına, rollerin belli olmasına ihtiyaç vardır. Nisâ sûresinin 34. âyetine bakılırsa Kur'ân-ı Kerîm, aile reisliği yetki ve sorumluluğunu, koyduğu genel ahlâk ve adalet ilkeleri çerçevesinde erkeğe vermiştir. Hadislerde de erkeğin bu konumuna işaret eden ve kadının kocasına saygılı olmasını öğütleyen açıklamalar bulunmaktadır (meselâ bk. Buhârî, "Ahkâm", 1; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 40; İbn Mâce, "Nikâh", 4). Bununla birlikte, İslâmiyet'in tamamen aile düzeninin sağlıklı işleyişini temin maksadıyla erkeğe tanımış olduğu aile reisliği işlevi, ona asla kadın üzerinde bir baskı ve zorbalık imkânı vermez; ahlâk ilkeleriyle çelişen, bu nedenle de Kur'an'ın Peygamber'e bile tanımadığı (meselâ bk. el-Gāşiye 88/21-22) bu imkânı sıradan insanlara tanıması mümkün değildir. Dolayısıyla kadının kocasına saygısı da cebrî değil, ahlâkî bir saygıdır. Kur'ân-ı Kerîm, *"Kadınlarla iyi geçininiz"* (en-Nisâ 4/19) buyurur. Hz. Peygamber de insanların en iyisinin eşlerine karşı iyi davrananlar olduğunu ifade eder (Tirmizî, "Radâ'", 11).

Kınalızâde'nin İslâm ve Türk ahlâk kültürünün klasiklerinden olan *Ahlâk-ı Alâî* adlı eserinde (II, 23) kocanın eşine karşı görevleri özetle şu şekilde sıralanır: "Erkek karısına karşı iyi davranmalı, haklarını gözetmeli; gücü ölçüsünde güzel ve değerli elbiseler giydirmeli; evin yönetimine onu da ortak etmeli, evin dâhilî işlerini ve hizmetçilerin yönetimini ona bırakmalı; kadının akrabasına saygı ve ikramda bulunmalıdır. Erkek, karısıyla yetinip üzerine evlenmemelidir; çünkü iki evlilik kıskançlık ve geçimsizlik doğurur". Kınalızâde çok kadınla evliliğin insan tabiatına aykırılığını şu şekilde ifade eder: "Evde erkek, tende can gibidir; iki tene bir can olmadığı gibi iki kadına da bir erkek yakışmaz".

Müslüman ahlâkçıların bu yöndeki önerileri İslâm toplumlarının geleneğinde hâkim olan çizgiye de uygundur. Nitekim İslâm medeniyeti tarihinin

önde gelen uzmanlarından Alman araştırmacı Adam Metz'in *el-Hadâratü'l-İslâmiyye fi'l-karni'r-râbi' el-hicrî* başlıklı değerli çalışmasındaki (I, 179-180) bir tesbitine göre bütün tarihî bilgiler, İslâm toplumunda ana gövdeyi oluşturan orta tabakanın bir tek kadınla yetindiğini belgelemektedir. Esasen dönemin ileri gelenleri de, halkı, tek kadınla evliliğe teşvik ediyordu. Meselâ Fâtımî Halifesi Muiz-Lidînillâh, önde gelen bir toplulukla sohbet ederken, "Kadınlarınıza ilgi gösterin; eşiniz olan bir tek kadınla iktifa edin; çok kadınla düşüp kalkmayın. Hayatınızın tadı kaçar, zarar görürsünüz... Bir erkeğe bir kadın yeter" demiştir. Ünlü şair Ebü'l-Alâ el-Maarrî de şiirlerinde tek kadınla evliliğin yararlarından söz eder (*a.e.*, II, 179).

İslâm hukukunda da çok evlilik dinin bir emri olarak değil, ihtiyaç halinde kullanılabilecek bir ruhsat olarak tanıtılmış, kural olarak tek evlilik tavsiye edilmiştir. Çok evlilik için çoğu diyanî nitelikte bir dizi şarttan söz edilmesi de bu gayeye mâtuftur.

c) Ana Babanın Çocuklarına Karşı Görevleri

Her yeni doğan çocuk, aile için yeni bir mutluluk ve sevinç vesilesi olması yanında yeni sorumluluklar da getirir. Ebeveynin bu konudaki görevlerini üç noktada toplamak mümkündür:

1. Çocuğun maddî ihtiyaçlarının karşılanması. Çocukların beslenme, barınma, giyim kuşam ve sağlık gibi maddî ve bedensel ihtiyaçlarının karşılanması ailenin başta gelen görevidir. Hz. Peygamber, kişinin hayır yolunda harcadıkları içinde sevabı en bol olanının, aile bireylerine yaptığı harcamalar olduğunu belirtmiş; başka bir hadisinde de, *"İnsanın aile bireylerini sefil bırakması günah olarak kendisine yeter"* (Ebû Dâvûd, "Zekât", 45) buyurmuşlardır.

2. Çocuğa sevgi ve şefkat gösterilmesi. Peygamber efendimizin gerek kendi çocukları ve torunlarına gerekse diğer çocuklara karşı son derece şefkat, merhamet ve sevgi hisleri duyması, onları bağrına basıp okşaması, öpmesi, hatalarını bağışlaması, şakalaşması, hatta oyunlarına katılması ile ilgili pek çok hadis rivayet edilmiştir. Onun çocukara olan bu düşkünlüğünü yadırgayan birini, *"Allah senin kalbinden merhameti söküp almışsa ben ne yaparım!"* (Buhârî, "Edeb", 18) diyerek eleştirmiştir.

Modern psikoloji, ebeveynin sevgi ve şefkat gibi mânevî ilgisinin en az maddî ilgi kadar önemli olduğunu, bu ilgiden yoksun kalan çocukların uyum problemlerinin bulunduğunu, suç işleme eğilimlerinin daha güçlü olduğunu

göstermektedir. Ayrıca, çocuğun anne sütüyle beslenmesi bedensel olduğu kadar ruh sağlığı bakımından da çok yararlı görülmekte ve böylece Kur'ân-ı Kerîm'in, *"Anneler çocuklarını tam iki yıl emzirsinler"* (el-Bakara 2/233) anlamındaki âyetinin önemi daha iyi anlaşılmış bulunmaktadır.

3. Çocuğun eğitimi. Çocuğun dinî, ahlâkî ve meslekî eğitimi ailenin en zor ve o kadar da önemli görevidir. Müslüman ahlâk ve eğitim bilginleri Allah'ın rab (terbiye edici, eğitici) şeklindeki ismini de buna delil gösterirler. Hz. Peygamber'in, *"Ben ancak bir öğretmen olarak gönderildim"* (İbn Mâce, "Mukaddime", 17) anlamındaki hadisi ise eğitimin bir peygamber mesleği olduğunu gösterir. Eğitimin temel amacı ise çocukların bilgide ve ahlâkta donanımlı olmalarını sağlamaktır. *"Hiçbir baba çocuğuna güzel terbiyeden daha değerli bir miras bırakamaz"* (Tirmizî, "Birr", 33) anlamındaki hadisin açık ifadesi yanında, *"İlim talep etmek her müslümana farzdır"* (İbn Mâce, "Mukaddime", 17) mânasındaki hadis de bu hususta ebeveyne sorumluluk yüklemektedir.

Aile ortamı aynı zamanda bir eğitim ortamı olduğundan çağdaş eğitimciler gibi müslüman eğitimci ve ahlâkçılar da aile eğitiminin önemi ve tarzı üzerinde geniş olarak durmuşlardır. Başta Mâverdî'ye ait *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn* ve Gazzâlî'ye ait *İhyâü ulûmi'd-dîn* adlı ölümsüz eserler olmak üzere ahlâk ve eğitim konularındaki sayısız eserde yer alan bu husustaki önerileri şu şekilde özetlemek mümkündür: Büyükler, davranışlarıyla çocuklar için iyi örnek olmaya önem vermeli; eğitim sırasında onları büyük yerine koymayıp kendileri onların düzeyine inmeli ve onları anlamaya çalışmalı; oyun oynamalarına fırsat vermeli, eğitici oyunlara yönlendirmeli, onlara daima doğru ve tutarlı bilgiler vermeli; hoşgörü ilkesine özenle riayet etmeli; ancak bunun ölçüsünü iyi ayarlayarak çocukların şımarıp arsızlaşmasına yol açmamaya özen göstermelidirler.

d) Çocukların Ana Babalarına Karşı Görevleri

Hem Kur'ân-ı Kerîm'de hem de hadislerde çoğunlukla Allah'a kulluk vecîbesinin hemen ardından ana babaya saygılı olma ve iyi davranmanın bir görev olduğuna dikkat çekilir (meselâ bk. el-En'âm 6/151-153; el-İsrâ 17/22-37). Meryem sûresinde Hz. İbrâhim ile babası Âzer arasındaki bir diyalogu aktaran âyetler (19/41-88), evlâdın ebeveynine karşı saygısına bir örnek oluşturması bakımından ilgi çekicidir. Burada Hz. İbrâhim Âzer'e her sözünün başında "babacığım" diye hitap eder; babası müşrik olmasına, son derece kaba ve tehdit edici ifadeler kullanmasına rağmen yine de o saygısını

koruyarak, *"Selâm olsun sana! Rabbimden senin için af dileyeceğim"* der. Hz. Peygamber de en önemli amelleri, Allah katındaki değerine göre, *"Vaktinde kılınan namaz, ebeveyne iyilik ve Allah yolunda cihad"* (Buhârî, "Edeb", 1; Müslim, "Îmân", 137) şeklinde sıralamıştır. Çok meşhur bir hadiste, "kebâir" (büyük günahlar) diye bilinen başlıca kötülüklerin en büyükleri, *"Allah'a ortak koşmak, ebeveyne âsi olmak ve yalan yere şahitlik yapmak"* (Buhârî, "Edeb", 1; Müslim, "Îmân", 143, 144) şeklinde ifade edilmiştir.

Ana babaya iyilik edip onları incitmekten kaçınmanın önemine dair pek çok âyet ve hadisin yanında, ahlâk kitaplarında da konuya büyük önem verilmiş; onların, birer insan olarak tabii haklarının yanında; evlâtların onlara karşı yerine getirmeleri gereken birçok görevden söz edilmiş olup bunların başlıcalarını şöyle sıralamak mümkündür: Maddî ve mânevî ihtiyaçlarını karşılamaya, huzurlu bir yaşama ortamı sağlamaya çalışmak, istetmeden vermek, kendilerinden aşırı fedakârlıklar beklememek, haklarında şikâyetçi olmamak, kusurlarını saklayıp iyiliklerinden söz ederek itibarlarını korumak, uyarılmaları zorunlu olan durumlarda ise uyarıları incitmeden yapmak, hayatta iken ve öldükten sonra haklarında duacı olmak, haram olmayan konularda isteklerini yerine getirmek, hayır ve ibadetlerine yardımcı olmak, öldüklerinde vasiyetlerini yerine getirmek ve arkalarından hayır hasenatta bulunmak, hâtıralarını yaşatmak üzere dostlarıyla ve sevdikleriyle ilişkiyi devam ettirmek, nihayet dinin ve örfün gerekli veya güzel bulduğu diğer hususlarda lâzım geleni yapmak.

e) Akrabalar Arasında Haklar ve Görevler

Genel olarak müslümanlar ve bilhassa komşular arasında söz konusu olan iyilik ve ikram, yardımlaşma, dayanışma, ziyaretleşme, hoşgörü, iyi ve kötü günleri paylaşma, davete icâbet, hasta ziyareti, bayramlaşma, tebrikleşme, tâziye gibi sosyal ve ahlâkî görevler akrabalar arasında da geçerli ve gereklidir. Ancak bütün bunlar öncelikle akraba ile ilişkileri sürdürmeyi gerektirdiği için gerek hadislerde gerekse ahlâk kitaplarında bu konuya "sıla-i rahim" başlığı altında özel bir önem verilmiştir. Bir kutsî hadiste Allah Teâlâ, kim akrabalık ilişkisini yaşatırsa kendisinin de o kuluna ilgisini sürdüreceğini, fakat akrabasını terkedenlerden de ilgisini keseceğini bildirmiştir (Buhârî, "Edeb", 13). Hz. Peygamber de, konuyla ilgili pek çok hadisinden birinde, *"Bütün faziletlerin en üstünü, senden ziyareti kesen akrabanı ziyaret ederek ilişkiyi yaşatmandır"* (*Müsned*, III, 438) buyurmuş; ziyaretleşmenin rızkı bollaştıracağını (Buhârî, "Edeb", 12; Müslim, "Birr", 20, 21); akrabaya mal yardımında bulunmanın başkalarına yapılan yardımın iki katı sevap kazandıraca-

ğını (Nesâî, “Zekât”, 82; Tirmizî, “Zekât”, 26) bildirmiş; hatta bir hadiste akrabalık ilişkisini kesenler cennete giremeyecekler arasında gösterilmiştir (Buhârî, “Edeb”, 11; Müslim, “Birr”, 18, 19).

C) Toplumsal Görev ve Sorumluluklar

İnsanın toplumsal bir varlık olduğu şeklindeki yaygın görüş müslüman bilginlerce de kabul edilmiştir. Esasen Kur’ân-ı Kerîm’de de bu hususun benimsendiği görülmektedir (meselâ bk. el-Enfâl 8/63). Ayrıca pek çok âyet ve hadiste toplumsal hayatı düzenleyen hükümlerin konulması insanın sosyal bir varlık olduğu kabulünün bir sonucudur. Hz. Peygamber’in hayatından da ilham alarak hiç tereddüt etmeden belirtebiliriz ki, İslâmî öğretide ideal insan, kendini toplumdan izole etmiş, dünyaya ve hayata sırtını çevirmiş münzevî insan değil, bir toplum içinde yaşayan, dünya hayatının olumlu ve olumsuz şartlarıyla yüzyüze gelen, hayatla ve dünya ile hesaplaşan; hayatı, dünyayı, toplumu ve devleti Allah’ın iradesine ve insanlığın en yüksek mutluluğuna uygun kılma çabalarına katkıda bulunan, nihayet başkaları için de yaşayabilen ve onlardan gelecek sıkıntılara katlanabilen insandır. Bu sebeple İslâmiyet, yalnız bireysel hayatla ilgili değil, toplum ve devlet düzeniyle ilgili olarak da önemli ilkeler koymuş olup bunlar içinde ahlâkî olanlar geniş bir yer tutar. Aşağıda başlıcalarına işaret edilecek olan bu ilkeler hakkında gerek Kur’ân-ı Kerîm ve hadislerde, gerekse diğer İslâmî literatürde çok zengin bilgiler bulunmaktadır.

a) Sevgi, Kardeşlik ve Dostluk

İslâm ahlâk literatüründe **muhabbet**, **meveddet** gibi kelimelerle ifade edilen sevgi duygusu, insanın hemcinsleriyle arasındaki ilişki ve kaynaşmasının en önemli unsuru ve dolayısıyla toplumsal hayatın kurulması ve güçlendirilmesinin vazgeçilmez şartı olduğu için Kur’ân-ı Kerîm’de ve hadislerde müslümanların kardeş olduğu belirtilerek (meselâ bk. Âl-i İmrân 3/103; el-Hucurât 49/10) onlar arasında güçlü bir sevgi bağı kurulması öngörülmüştür. Gerçek anlamda ilk müslüman toplumun kurulduğu Medine’de, Mekke’den göç edenlere kucak açan Medineli müslümanlar Kur’ân-ı Kerîm’de, *“Onlar, hicret edip yanlarına gelenleri severler”* (el-Haşr 59/9) diye takdir edilir. Bunların muhacirlere yaptıkları yardımlar sebebiyle Kur’ân-ı Kerîm’de, “ensar” (yardım severler) diye anılmaları (et-Tevbe 9/100, 117) ve bütün İslâm tarihi boyunca sadece bu isimle ebedîleşmeleri, İslâm ahlâkında sevgi ve onun ürünü olan dayanışmanın önemine işaret eder.

Ünlü müslüman düşünür Fârâbî (ö. 339/950), *Fusûlü'l-medenî* adlı ahlâk ve siyaset kitabında bir ülkenin bireylerini ve nesillerini bir araya getirip kaynaştıran en önemli gücün sevgi olduğunu belirtir. Fârâbî'ye göre toplum sevgiyle kaynaşır, adaletle yaşar. Sevgi ya doğal ve kendiliğinden olur (ana babanın evlâdını sevmesi gibi); ya da iradî olur. İradî sevgi, ancak -başta Allah'a iman olmak üzere- insanların ortak inançlarda ve (adalet, doğruluk, dürüstlük, cömertlik, edep, hayâ gibi) faziletlerde birleşmeleriyle mümkündür. Bu suretle birbirini seven ülke insanları, kendilerinkiyle birlikte sevdikleri diğer insanların yarar ve mutluluklarını da düşünürler. Böylece aralarındaki birlik ve kaynaşma daha da artar. Buna karşılık birbirini sevmeyen bireyler, birbirinin yararını ve mutluluğunu da istemezler.

Gazzâlî ise benzer açıklamalar getirerek konuyu derin bir vukufla işlediği *İhyâ*'ın ilgili bölümünde sevginin derecelerini özetle şöyle sıralar: İnsan öncelikle kendisini ve kendi varlığının devamını sağlayan şeyleri, ikinci olarak da kendisine iyilik ve ikramda bulunanları sever. Bu sebeple gerek Kur'an'da gerekse hadislerde sevginin gelişip yaygınlaşması için insanların birbirlerine iyilik ve ikramda bulunmaları emredilmiştir. Sevginin en yüksek derecesi ise, bu tür ben merkezli anlayışı aşarak başkasını, ondaki iyilik, erdem, güzellik ve yetkinlik gibi üstün nitelikler dolayısıyla sevmektir. Böylece insanda sevgi, maddî olanı sevmekle başlar, mânevî olanı sevmekle gelişir. En yüksek sevgi ise Allah sevgisi ve Allah için sevgidir. İslâm ahlâkında "Allah için sevgi" deyimi aynı zamanda karşılıksız sevgiyi ifade eder. Hz. Peygamber'in bu sevgiyi kişinin imanından haz duymasını sağlayan üç önemli meziyet arasında zikretmesi ilgi çekicidir (bk. Buhârî, "Îmân", 9, 14). Başka bir hadiste böyle bir sevgiyle kaynaşmış toplumsal yapı şöyle tanımlanır: *"Müminler birbirini sevmekte, birbirine şefkat göstermekte ve korumakta, herhangi bir organı rahatsız olduğunda diğer organları da bu yüzden uykusuzluğa ve hummaya tutulan bir vücut gibidirler"* (Buhârî, "Edeb", 27).

Böylece sevgi ve sevginin doğal bir sonucu olan kardeşlik, dostluk gibi kavramlar, sadece bir duygu yapısını değil, insanları olumlu eylemlere yönelten bir ahlâk motifini ve toplumsal dayanışma unsurunu da ifade etmektedir. İslâm ahlâkının bu aksiyoner karakterini dile getirmek üzere Hz. Peygamber şöyle buyurmuşlardır: *"Müslüman müslümanın kardeşidir. Ona ihanet etmez, yalan söylemez, onu sıkıntıda bırakmaz. Her müslümanın diğerine namusu, malı ve kanı haramdır. Takvâ işte buradadır (kalptedir). Bir kimsenin müslüman kardeşini hor görmesi kendisine yapacağı kötülük olarak yeter!"* (Buhârî, "Mezâlim", 3; Müslim, "Birr", 58, 72; Tirmizî, "Birr", 18).

“Müslüman müslümanın kardeşidir. Ona haksızlık etmez, onu düşman eline bırakmaz. Kim müslüman kardeşinin ihtiyacını giderirse Allah da onun ihtiyacını giderir; kim müslüman kardeşini bir sıkıntıdan kurtarırsa Allah da onu bir sıkıntıdan kurtarır; kim müslüman kardeşinin bir kusurunu gizlerse Allah da onun kusurunu gizler (affeder)” (Buhârî, “Mezâlim”, 3; Müslim, “Birr”, 58).

İnsanlar arasında esas olan sevgi ve kardeşlik olduğuna göre haklı gerekçeye dayanmadan herhangi bir kimseye karşı düşmanlık duygusu besleyip düşmanca davranmanın İslâm ahlâkı bakımından asla onaylanamayacağı açıktır. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de, yüce Allah'ın daha önce Araplar arasındaki düşmanlıkları kardeşliğe çevirerek aralarında kaynaşmayı gerçekleştirmesinin onlar için nasıl bir büyük lutuf olduğu anlatılmakta (Âl-i İmrân 3/103); yapılan iyiliklerin en köklü düşmanlıkları bile sıcak dostluklara çevireceği ifade edilmektedir (Fussılet 41/34). İbn Hibbân el-Büstî, toplumsal hayatta düşmanlıkları önlemenin en etkili yolunun sevgi olduğunu söyler. Ona göre başkalarının kendisine düşman olmasını istemeyen kimse için en uygun yol kendisinin de başkasına düşman olmamasıdır. Özellikle kurulmuş bir dostluğu düşmanlığa çevirmek “çok büyük bir suç”tur. “Akıllı insan kötülüğe kötülükle karşılık vermez, küfür ve hakareti silâh olarak kullanmaz” (*Ravzatü'l-ukalâ' ve nüzhetü'l-fuzalâ'*, s. 94-95).

b) Toplumsal Barış ve Uzlaşma

İslâmî kaynaklarda toplumsal barış, uzlaşma ve kaynaşmayı ifade eden kavramlar arasında en yaygın kullanılanı **ülfet** kelimesidir. Özellikle Câhiliye kabileciliği ve asabiyet duygusunun tahribatıyla büyük bir parçalanma ve nefret döneminden sonra İslâm toplumu için barış, uzlaşma ve kaynaşma özel bir önem kazanmış; âyet ve hadislerde gerek ülfet ve bundan türetilmiş kelimelerle, gerekse aynı veya yakın anlamlarda kullanılan **sulh**, **ıslah** gibi başka kelimelerle müslümanlar arasında barış ve kardeşliğe dayalı güçlü bağlar kurulması amaçlanmıştır. Câhiliye dönemiyle İslâmî dönemin insan farkına işaret etmesi bakımından son derece ilgi çekici olan bir âyette Hz. Peygamber'e hitaben şöyle buyurulmuştur: *“Yeryüzündeki her şeyi verseydin yine de onların kalplerini uzlaştıramazdın; fakat Allah onların aralarını uzlaştırıp kaynaştırdı”* (el-Enfâl 8/63). Hz. Peygamber de uzlaşma ve kaynaşma çabası göstermenin müslümanlar için bir görev olduğuna şöyle işaret eder: *“Mümin ülfet eden (uzlaşıp kaynaşan) insandır; ülfet etmeyen ve kendisiyle ülfet kurulamayan insanda hayır yoktur”* (*Müsned*, II, 400; V, 235).

Toplumsal barış ve uzlaşma konusunu büyük bir dirayetle işleyen İmam Mâverdî'nin *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*'deki görüşlerinden de yararlanarak, bu toplumsal görevi gerçekleştirmenin başlıca yollarını şöyle sıralayabiliriz:

1. Din duygusu. Bu duygu zıtlıkları önleyerek yardımlaşma ve dayanışmayı sağlar. Nitekim hicretten önce Medineli Evs ve Hazrec kabileleri arasındaki kin ve düşmanlıklar, bu kabilelerin müslüman olmasıyla ortadan kaldırılmıştır.

2. Sevgiyle oluşan kardeşlik ve dostluk. Mâverdî'ye göre bu en güçlü ülfet sebebidir. Nitekim Hz. Peygamber, yine hicret sonrasında ilk müslüman devleti ve toplumu kurarken toplumsal uzlaşma ve kaynaşmayı onların arasında kardeşlikler tesis ederek sağlamıştır.

3. İyilik ve ikram. İnsanların karşılıklı olarak birbirlerine iyilik ve ikramda bulunmaları, aralarında gönül bağları kurulmasına ve sonuçta ülfetin gerçekleşmesine ortam ve imkân hazırlar. Nitekim iyilik etmenin bu toplumsal etkisini Kur'ân-ı Kerîm de ifade etmektedir (el-Mâide 5/2).

4. Selâmlaşma. Hz. Peygamber Allah'a yemin ederek başladığı bir sözünde, *"İman etmedikçe cennete giremezsiniz, birbirinizi sevmedikçe de iman etmiş olmazsınız"* buyurduktan sonra yanındakilere, aralarında sevgi bağını ancak selâmlaşarak kurabileceklerini bildirmiştir (Müslim, "Îmân", 93-94). Selâmın bu önemi sebebiyledir ki, Kur'ân-ı Kerîm'de evlere girerken mutlaka selâm verilmesi (en-Nûr 24/27), selâma daha güzeliyle veya aynıyla karşılık verilmesi (en-Nisâ 4/86) emredilmiştir.

5. Tokalaşma. Kaynaklarda genellikle musâfaha kelimesiyle ifade edilen tokalaşma Hz. Peygamber'in sünnetinde de yer alan İslâmî bir muaşeret kuralıdır. Bu kelimenin kökü olan "safh" kelimesinin âyetlerde "hoşgörülü ve affedici olma" anlamlarında geçtiğini dikkate alarak (meselâ bk. el-Bakara 2/109; el-Hicr 15/85; ez-Zuhruf 43/79), tokalaşmanın da bir kimsenin, elini sıktığı insana karşı hoşgörüsünü, affediciliğini ve sevgisini simgeleyen bir davranış olarak değerlendirmek gerekmektedir. Nitekim dargın olan kimselerin el sıkışarak barışmaları birbirlerini affedip yeniden dost olduklarını ifade eder. Tokalaşmanın bu yüksek ahlâkî anlamı sebebiyle olmalıdır ki Hz. Peygamber, *"Birbiriyle karşılaşan iki müslüman tokalaştığında, daha oradan ayrılmadan hataları affedilir"* (Ebû Dâvûd, "Edeb", 142) buyurmuştur.

6. Müdârâ. "İlişkilerin kötüye gitmesini önlemek maksadıyla, huzursuzluk çıkarıp zarar verecek insanlar karşısında durumu idare edip vaziyeti kurtarma" anlamına gelen ahlâkî bir erdem olan **müdârâ**, Hz. Peygam-

ber'in toplumsal barışı gerçekleştirmek ve bazı zorbaların zararlarını önlemek üzere başvurduğu bir sünnetidir. Müdârânın çığırından çıkarılarak riyakârlık noktasına götürülmesine ise İslâm ahlâkında **müdâhene** denmiş ve bunun bir rezilet (erdemsizlik) olduğu bildirilmiştir.

7. Barışma-barıştırma. Kur'ân-ı Kerîm'de genellikle bir ülke veya beldedeki huzursuzluk ve kargaşa ortamı "ifsad", barış ve güvenlik ortamı da "ıslah" masdarından kelimelerle ifade edilerek ifsadın kötülüğü, ıslahın da faydası ve gerekliliği vurgulanır. Pek çok âyette iyi işler için yaygın olarak -barış anlamındaki sulh ile aynı kökten- "sâlih" ve "sâlihât", iyi müslümanlar için "sâlihîn" ve "sâlihûn" kelimelerinin kullanılması da iyilikle barış, iyi müslüman olmakla barışçı olmak arasındaki ilişkiye işaret etmesi bakımından önemlidir. Yine Kur'an'da ilke olarak *"Barış daha hayırlıdır"* (en-Nisâ 4/128) buyurulur ve aralarında çatışma çıkanların barıştırılması emredilir (el-Enfâl 8/1; el-Hucurât 49/9-10). Hz. Peygamber müslümanların uzun süre dargın durmalarını yasaklamış, dargınları barıştırmayı "sadaka" diye değerlendirmiştir (Buhârî, "Sulh", 11).

c) İnsan Haklarına Saygı

"Temel insan hakları" diye anılan ve çağımızda büyük bir önem verildiği görülen hakların, zamanımızın bir keşfiymiş gibi ortaya konması kesinlikle yanlış ve yanıltıcıdır. Esasen bütün ilâhî dinler, bir kısmı bu eserde yeri geldikçe ele alınan, birkaçına da aşağıda değinilecek olan bu hakların önemini ifade etmiştir.

Kur'ân-ı Kerîm'de, hadislerde ve diğer İslâmî kaynaklarda hak kavramı, "doğru, gerçek, görev, sorumluluk, borç" gibi öteki anlamları yanında "korunması, gözetilmesi ya da sahibine ödenmesi gerekli olan maddî ve mânevî imkân, değer, pay, eşya ve menfaatler" için de kullanılmıştır. Zenginin malında yoksulun hakkı bulunduğunu bildiren âyetlerle (ez-Zâriyât 51/19; el-Meâric 70/24) akrabaya, yoksula, yolcuya hakkını vermeyi emreden âyetler (el-İsrâ 17/26; er-Rûm 30/38) insanların geçimlerinin teminat altına alınmasını öngörür. Hadislerde de benzer ifadeler yanında "fakirin hakkı, isteyenin hakkı, din kardeşliği hakkı, arkadaşlık hakkı, dostluk hakkı, müslümanın müslüman üzerindeki hakkı, akraba hakkı, komşuluk hakkı, kocanın hakkı, zevcenin hakkı, misafir hakkı, yolculuk hakkı" gibi ifadeler ile (bk. Wensinck, *el-Mu'cem*, "hkk" md.) hayvan haklarına ilişkin açıklamalar (meselâ bk. Müslim, "Libâs", 107; "Birr", 61; "Sayd", 59; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 51; Tirmizî, "Kıyâmet", 2; Nesâî, "Dahâyâ", 42), hak kavramının kapsam genişliğini ve

önemini ortaya koyması bakımından önemlidir. İnsanın üzerindeki bazı hakları sıraladıktan sonra bütün vakti ibadetle geçirerek bu hakları ihmal etmenin yanlış olacağına dikkat çeken bir hadisin sonunda geçen, *"Her hak sahibine hakkını ver"* (Buhârî, "Savm", 51-55; Müslim, "Sıyâm", 182, 187) buyruğu, herkese haklara riayet etme yükümlülüğü getirdiği gibi, *"Hak sahibinin konuşma yetkisi vardır"* (Buhârî, "Hibe", 23; Müslim, "Müsâkāt", 120) anlamındaki hadis de hak sahibine hakkını kullanma, koruma ve isteme yetkisi tanımaktadır.

Yine hadislerde geçen "Allah'ın hakkı, kullların hakkı" gibi ifadeler zamanla İslâmî kaynaklarda bütün hakların "Allah hakları" (hukūkullah) ve "kul hakları" (hukuku ibâd) veya "insan hakları" (hukuku âdemiyyîn) şeklinde iki ana bölümde ele alınmasına yol açmış; bazan bunlara her iki hak alanını da ilgilendiren üçüncü bir haklar grubu eklenmiştir (bk. Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 278, 303, 308). Meselâ ilk mutasavvıflardan Hâris el-Muhâsibî'nin *er-Riâye li-hukūkıllâh* adlı kitabında takvâ, vera', tevekkül, ihlâs, riya, kibir gibi konular ele alınmak suretiyle iman ve ibadetle birlikte ahlâkî erdemlerle bezenip kötülüklerden arınmanın da Allah'ın kulları üzerindeki hakkı olduğu ortaya konmuştur.

Kul hakları veya insan hakları kavramı ise başkalarına ait olup dokunulmaz kabul edilmesi gereken maddî veya mânevî imkân ve menfaatler ile müslümanların başkaları lehine yerine getirmeleri gerekli olan görevleri ifade eder. İnsanların toplum halinde yaşamaları, birbirleri karşısında duruma göre sayılamayacak kadar haklar ve sorumluluklar doğurur. Bu eserde söz konusu haklardan yeri geldikçe bahsedilmiş olup burada sadece birkaçı üzerinde durmak yeterli olacaktır.

1. Yaşama hakkı. Kuşkusuz insan haklarının en başında yaşama hakkı gelir. Kur'ân-ı Kerîm, savaş veya meşrû müdafaa gibi zorunlu durumlar dışında, kasıtlı olarak insan hayatına kıymanın ne kadar büyük bir suç olduğunu şöyle dile getirmektedir: *"Bir cana karşılık veya yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya karşılık olmaksızın (yani hak etmediği halde) bir cana kıyan kimse sanki bütün insanları öldürmüş gibidir"* (el-Mâide 5/32). Aynı âyetin devamında *"Birine hayat veren kimse de bütün insanlara hayat vermiş gibidir"* buyurularak, bir kimsenin hayatını bağışlamak, öldürülmesine engel olmak veya herhangi bir şekilde onu ölümden kurtarmak suretiyle hayatını devam ettirmesine sebep olmanın da bütün insanlara hayat vermek kadar değerli bir davranış olduğu bildirilmiştir.

Başka dinden olmakla beraber müslümanlarla savaş halinde bulunmayan diğer toplumlara mensup insanların hayatları da ilke olarak dokunulmazdır (bk. Buhârî, "Cizye", 5; "Diyât", 30). Savaş halinde bile fiilen savaşa katılmayan kadınlara, çocuklara, din adamlarına, fiilen savaşa katılmayıp işiyle gücüyle meşgul olanlara, hatta savaş meydanından kaçanlara ve yaralılara dokunulmayacağı hükmü getirilmiştir (Yahyâ b. Âdem, *Kitâbü'l-Harâc*, s. 48). Aynı nedenle İslâmiyet'in, insanın bizzat kendi hayat hakkına da saygı göstermesini öngördüğü ve bu sebeple intiharı kesinlikle yasakladığı daha önce ifade edilmişti.

2. Kişilerin şahsiyet ve onurlarının korunması. Bu da temel bir hak olup İslâm dini müslümanlara birbirlerinin ırz, namus, şeref ve haysiyetlerine saygılı olmayı emretmiştir. İslâm ahlâkında insanlarla alay etmek, küfür ve hakaret, gıybet, haset, iftira, işkence, baskı gibi onur ve haysiyet kırıcı tutum ve davranışların yasak olduğunu gösteren pek çok âyet ve hadis bulunmakta olup bütün bu hükümlerle kişilerin şahsiyet ve onurlarının korunması amaçlanmıştır.

3. Özel hayatın gizliliği. İnsanların birbirleri hakkında kötü zan beslemelerini ve birbirlerinin gizli durumlarını araştırmalarını yasaklayan (el-Hucurât 49/9); aynı şekilde evlere izin alıp selâm vererek girmeyi emreden âyetler (en-Nûr 24/27-28) ve hadisler (Buhârî, "Edeb", 60; Müslim, "Birr", 72; Zühd", 52), insanların mahremiyetine saygı göstermenin bir görev olduğuna delâlet eder. Konuşmalarında genellikle son derece nazik bir dil kullanan, kırıcı olmamaya özen gösteren Hz. Peygamber, insanları arkalarından çekiştiren ve özel hayatlarını deşifre etmeye çalışanları ağır bir dille eleştirerek Allah'ın kıyamet gününde bunları rezil edeceği uyarısında bulunmuştur (*Müsned,* IV, 421).

4. Din ve vicdan hürriyeti. İman, içten benimseme ve gönüllü inanma meselesidir. Bu şekilde inanmamış olan bedevîlerin "İman ettik" demelerini yersiz bulan Kur'an, onlara, *"Henüz iman kalbinize girmemiştir"* (el-Hucurât 49/14) diye cevap verilmesini ister. Şu halde iman bir gönül meselesi olup asla baskı konusu olamaz. Nitekim İslâm'ın ortaya çıkışı gerçek anlamda bir vicdan hürriyeti mücadelesi şeklinde olmuştur. Kuşkusuz İslâm, insanları imana davet etmekle birlikte, bundan da önemlisi vicdanlar üzerine baskı yapılmasını şiddetle eleştiriyordu. Kur'ân-ı Kerîm'in müşrik Araplar'la Ehl-i kitaba yönelttiği eleştirilerin temelinde büyük ölçüde bu kesimlerin müslümanlar karşısında takındıkları zorba, baskıcı ve inatçı tavır vardı. İnsanlar üzerinde terör estirerek onların dinlerini özgürce seçmelerine engel olanlara

karşı yüzlerce âyette çok sert bir üslûp kullanıldığı görülmektedir (meselâ bk. Âl-i İmrân 3/99; el-A'râf 7/86; en-Nahl 16/88; el-Münâfikūn 63/2). Müslümanlık karşısındaki baskıları anlatan âyetlerin birinde, zorbaların insanlara, *"Bu Kur'an'ı dinlemeyin; okunuşu sırasında gürültü çıkarın; böylece belki ona galip gelirsiniz (kuru gürültüyle Kur'an'ın sesini boğarsınız)"* (Fussılet 41/26) diye tâlimat verdikleri; Kur'an âyetlerini okuyanların üzerlerine saldırmaya kalkıştıkları (el-Hac 22/72) bildirilmektedir. Nitekim gittikçe ağırlaşan bu baskılar karşısında müslümanlar önce iki defa Habeşistan'a sonra da Medine'ye göç etmek zorunda kalmışlardı. Kur'ân-ı Kerîm, eski kavimlerin dinî hayatları hakkında bilgi verirken güçsüz insanların vicdanları üzerinde baskı uygulayıp gerçeği kabul etmelerine engel olan zorbalardan söz ederek, baskıya uğrayanların âhirette bunlara, *"Siz olmasaydınız biz kesinlikle iman edecektik"* (Sebe' 34/31) diyeceklerini bildirir.

Bu suretle Kur'ân-ı Kerîm, müslüman olmayan kesimlerin dinî ve vicdanî kanaatler üzerinde baskı kurmalarını eleştirirken, müslümanlara da aynı konuda yükümlülükler getirmiştir. Bunların en kesin olanı, *"Dinde zorlama yoktur"* (el-Bakara 2/256) şeklindeki açık ve kesin hükümdür. Birçok âyette Hz. Peygamber'in bile dinî görevinin tebliğden ibaret bulunduğu, onun yalnızca *"müjdeleyici ve uyarıcı"* olduğu, insanlar üzerinde baskı kurup zor kullanma yetkisinin bulunmadığı açıklıkla ifade edilmiştir (meselâ bk. Yûnus 10/108; el-İsrâ 17/105). Onun bir zorba değil, sadece uyarıcı olduğu belirtilirken (el-Gāşiye 88/21-22), bu uyarma ve hatırlatmanın yani davetin yöntemi ise şöyle belirlenmiştir: *"Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle çağır; onlarla mücadeleni en güzel bir yolla yap. Senin rabbin, kendi yolundan sapanı çok iyi bilmektedir; yine O, doğru yolda olanı da çok iyi bilmektedir"* (en-Nahl 16/125). Esasen insanların vicdanları üzerinde baskı kurup zorbalık yapmanın, İslâm ahlâkının karakterini ifade ettiğini daha önce ortaya konulan hilim erdemiyle de uzlaştırılması mümkün değildir. Kur'ân-ı Kerîm'deki, *"Bir topluluğa duyduğunuz kızgınlık sizi adaletsizlik yapmaya itmesin"* (el-Mâide 5/8) şeklindeki genel uyarının, dinî ve vicdanî kanaatler üzerinde baskı kurma yasağını da kapsadığında kuşku yoktur.

Temel insan hakları olarak yukarıda sunulanların dışında İslâm dini vatandaşlık, sığınma, ikamet, seyahat ve güvenlikle ilgili haklar; öğrenme, bilgi edinme, haber alma, düşünce ve ifade hürriyeti, seçme ve seçilme, örgütlenme, kanun karşısında eşitlik gibi sosyal ve siyasî haklar; mülk edinme, çalışma, tasarruf ve harcama gibi ekonomik haklar konusunda da düzenle-

meler getirmiş olup bunlara bu çalışmanın diğer ilgili bölümlerinde değinilmiştir.

D) İş ve Ticaretle İlgili Görev ve Sorumluluklar

a) Çalışma, Üretim ve Kazanmanın Önemi

Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın geceyi istirahat, gündüzü de geçim temini için yarattığı (el-Kasas 28/73), kural olarak insan için çalışıp çabalamaktan başka bir kazanç ve başarı yolu olmadığı (en-Necm 53/39) belirtilmiştir. A'râf sûresinde (7/32) dünya nimetleri için *"Allah'ın ziyneti"* ve *"güzel rızıklar"* denilmiş; Cum'a sûresinde de (62/9) müslümanlara, yeryüzüne dağılarak bu güzel rızıklardan kazanıp yararlanmaları öğütlenmiştir. *"Hiçbir kimse elinin emeğiyle kazandığından daha hayırlı bir lokma yememiştir"* (Buhârî, "Büyû'", 15) buyuran İslâm Peygamber'i, dağdan odun toplama olsa bile, bir iş tutmanın başkalarına el avuç açmaktan daha iyi olduğunu söylemiştir (Buhârî, "Zekât", 50). Bu kısa bilgilerden de anlaşılacağı üzere ister üretim, ister ticaret yoluyla olsun, İslâm'da ferdî kazanma teşebbüsleri meşrûdur. Özel kabiliyetlerin toplumun gelişmesine ve refahına yararlı kılınması için gerekli ortam ve şartları hazırlamak yerine, bu kabiliyetlerin icat etme, üretme ve kâr etme eğilimlerinin köreltilmesi, sünnetullahın bir sonucu olan bireysel ve toplumsal fıtrat ve tabiata aykırı düşer. İslâm, kendi sistemi içinde ferdî kabiliyetleri toplumun refahına ve gelişmesine yararlı kılmak için gerekli önlemleri almıştır. Hukukî ve toplumsal yaptırımlarla birlikte İslâm'ın asıl tedbiri, erdemlerle donanmış insandır. Bu insanın ayırıcı özelliği ise Allah'a saygı ve insanlara sevgisidir. İslâm'ın asıl meselesinin, belli bir hukukî ve iktisadî sistem kurmadan önce, erdemli insan yetiştirmek olduğunun açık delili, Mekke'de inen âyetlerle Medine'de inen âyetlerin içeriğidir. Mekkî âyetler, büyük çapta iman ve ahlâka, yani mânevî ve ruhsal gelişmeye ağırlık verirken, Medenî âyetlerde hukukî, iktisadî, siyasî vb. sosyal konular yoğundur.

Çalışma, üretim ve kazanmanın önemiyle ilgili olarak ahlâk kitaplarında yer alan bilgiler içinde Mâverdî'nin görüş ve tahlillerinin çok büyük bir değer taşıdığı görülmektedir. Mâverdî insanların gelecekle ilgili ekonomik düşünce ve projelerini "geniş emel" şeklinde adlandırarak bunun daha iyi bir gelecek, daha gelişmiş bir ülke ve toplum projesi olduğunu belirtir. Mâverdî'ye göre insanların daha çok çalışıp daha çok kazanma arzusu taşımaları, Allah'ın insanlık için bir lutfudur. "Eğer insanlar gelecek kaygısı ve projesi taşımadan günlük ihtiyaçlarıyla yetinseler ve daha fazlasına karşı bir

istek duymasalardı dünya harap olurdu.” Ülkelerin daha çok gelişmesi ve mâmur hale gelmesi, bireylerin içindeki kazanma arzusuna bağlıdır. “Bu sayede her nesil bir sonraki nesle, bir önceki nesilden aldığından daha gelişmiş ve bakımlı bir ülke bırakır. Böylece zaman geçtikçe ülke daha düzenli, daha huzurlu bir hale gelir”. Bu sebeple Hz. Peygamber, *“Emel, ümmetime Allah’ın bir rahmetidir”* (Hatib el-Bağdadî, *Tarih*, II, 52) buyurmuşlardır. Fakat emel ile hayal arasında fark vardır. Emel sebeplere sarılmak, hayal ise boş kuruntularla avunmaktır (*Edebü’d-dünyâ ve’d-dîn*, s. 145-146).

Mâverdî, bolluk ve refahın artmasıyla toplum barışı arasındaki ilişkiyi irdelerken de dengeli bir gelir dağılımıyla refahın yaygınlaştırılmasının insanları rahatlatacağını, böylece ülke imkânlarından, zenginlerle birlikte fakirlerin de pay alacağını; bunun da yokluktan kaynaklanan kıskançlık ve düşmanlıkları ortadan kaldırarak bireyler ve kesimler arasında kaynaşmayı arttıracağını ifade eder. Aynı âlime göre geçim bolluğu insanları cömert, tok gözlü ve güvenilir yapar. Refah ve bolluğun faydaları bütün topluma sirayet ettiği gibi, yokluk ve kıtlığın zarar ve tahribatı da bütün topluma zarar verir. Refahın yaygınlaşması iki şeyle sağlanır: İş alanlarının çokluğu, ihtiyaç maddelerinin bolluğu (*a.g.e.*, s. 146-147).

Bu açıklamalardan sonra kazanma ve üretim ile ilgili görevler şöylece toparlanabilir:

b) Üretim ve Kazanma ile İlgili Görevler

İslâm’da her hak ve imkân, bir sorumluluk ve görevin karşılığıdır. Hz. Peygamber bunu, verdiği şümullü örneklerle şöyle ifade etmiştir:

“Âhirette insan, hayatını nerede tükettiğinden, servetini nasıl kazanıp nerede harcadığından, ne gibi işler yaptığından, bedenini nasıl yıprattığından ve bildiklerini yaşayıp yaşamadığından sorguya çekilmedikçe Allah’ın divanından ayrılamaz” (Tirmizî, “Kıyâme”, 1).

İslâm ahlâkçıları, insana tanınan hak ve imkânlar karşısında terettüp eden görevleri yerine getirmeyi çoğunlukla “şükür” terimi ile ifade ederler. Buna göre servetin şükrü, şu iki kategorideki görevlere riayet etmek suretiyle yerine getirilir:

1. Kazanma faaliyetleri sırasında hâlis bir niyet taşımak. Bu, şahsî ve ailevî ihtiyaçları karşılama ve genel olarak insanların refahlarına, maddî-mânevî gelişmelerine katkıda bulunma, nihayet Allah’ın rızâsını kazanma niyetidir. Şu halde erdemli müslüman, iktisadî faaliyetlerini genel dinî yapı-

nın bütünüyle dışında düşünmez. O, kendi imanının ve vicdanının buyruğundaki irade ile kendisini Allah'a ve O'nun kullarına hizmete sunan; kararlarını ve isteklerini bizzat kendi iradesi ile sınırlayabilen bir "şahsiyet" olmayı başarmıştır. İslâm'da, bir kısmına burada işaret edilen iktisadî hayatla ilgili kısıtlamalarının hukukî olmaktan çok ahlâkî olmasının sebebi de budur.

2. Meslekî bilgi ve ehliyet. İslâm ahlâkçıları, her müslümanın meşgul olduğu iş ve ticaret alanıyla ilgili iktisadî bilgileri; ayrıca, haramdan korunmak ve helâl kazanç sağlamak için gerekli dinî ve ahlâkî bilgileri öğrenmesinin lüzumunu belirtmişlerdir. Meslekî bilgi ve ehliyetin önemi günümüzde her zamankinden daha çok önem kazanmıştır. Bilgili ve ehliyetli iş ve meslek erbabı, bir toplumun değerli ekonomik potansiyeli kabul edilmektedir. Hayatın başka alanlarında olduğu gibi iktisadî alanda da eksik, çürük, kalitesiz mal üretimi gibi bilgisizlik ve ehliyetsizlikten doğan her türlü ekonomik kayıplar hem fertlere hem de topluma zarar vermektedir. Müslümanı, "diğer müslümanların, elinden ve dilinden zarar görmediği kimse" şeklinde tarif eden ve "insanın, kendisine yapılmasını istediği şeyi, kendi de başkasına yapmadıkça mümin sayılamayacağı"nı belirten İslâm ahlâkı için meslekî bilgi ve ehliyetin önemi açıktır.

3. Allah'ın haram kıldığı şeylerin üretim ve ticareti ile meşgul olmamak. Bu eserin ilgili bölümlerinde görüldüğü üzere kumar, hırsızlık, dolandırıcılık, zimmet, faizcilik, tefecilik, spekülasyon (ihtikâr), rüşvetçilik ve kaçakçılık gibi toplum zararına olan ve insanlık şerefi ile bağdaşmayan yollardan kazanç sağlamayı yasaklayan, bu tür kazanç yollarına tevessül etmenin, müslümanın temiz ve yüksek şahsiyeti, üstün hizmet anlayışıyla bağdaşmadığına işaret eden yüzlerce âyet ve hadis bulunmakta; ayrıca ahlâk ve fıkıh literatüründe de bu tür kazanç yollarının kesinlikle reddedildiği görülmektedir.

4. İşçinin haklarını gözetmek. İnsan haklarıyla ilgili konular vesilesiyle gördüğümüz temel İslâmî zihniyette hak ve adaleti bütün insan ilişkilerinin ilkesi olarak görür. İşverenin işçiye, İslâm'ın ölçüleri içerisinde, zamanın ve örfün icaplarına göre mâkul bir ücreti zamanında ödemesi ve diğer maddî ve mânevî haklarına riayet etmesi de esasen bu çerçevede düşünülmelidir. Ayrıca doğrudan bu konuya dair özel açıklamalar da bulunmaktadır. Bir hadîs-i kudsîde Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur:

"Üç zümre vardır ki, kıyamet gününde onlarla hesaplaşacağım! Beni şahit tutarak söz verdikten sonra sözünde durmayanlar, hür insanı satarak bedelini yiyenler ve işçi çalıştırıp ondan yararlandığı halde ücretini vermeyenler" (Buhârî, "İcârâ", 10). Hz. Peygamber de işçinin ücretinin teri kurumadan (zamanında) ödenmesini emreder (İbn Mâce, "Ruhûn", 4).

Köleliğin cârî olduğu bir dönemde, *"Köleleriniz sizin ancak kardeşlerinizdir. Allah onları sizin elinize emanet etmiştir. Bu sebeple onlara yediğinizden yedirin, giydiğinizden giydirin..."* (Buhârî, "Îmân", 22) diyen bir dinin işçilere haksızlık yapılmasına izin vermesi kesinlikle düşünülemez.

Esasen İslâmiyet, getirmiş olduğu mânevî ve ahlâkî ilkelerle iş verendeki ihtirasları dizginlemek, ona şefkat duygusu kazandırmak suretiyle taleplerini sıradan insanın taleplerine doğru çekerken, ona işçisine yaşanabilir bir hayat ortamı ve şartları hazırlama iradesini de kazandırır.

5. İş verenin haklarını gözetmek. Kur'ân-ı Kerîm, müslümanların usulsüz yollarla birbirlerinin haklarını yemelerini prensip olarak yasaklamıştır. Bu sebeple işçi, iş sahibinden kendi haklarına beklediği saygıyı, aynı şekilde kendisi de göstermeli; iş veren gibi o da bu konuda hakkaniyet esaslarına uygun olarak ve karşılıklı rızâ ile düzenlenmiş sözleşme esaslarına ve şartlarına uymalıdır. Hz. Peygamber, *"Müslümanlar, kabul ettikleri şartlara uymak zorundadırlar"* (Buhârî, "İcârâ", 14) buyurmuş ve sözleşme yapıldığı halde buna uymamayı *"münâfıklık alâmeti"* olarak nitelemiştir (Buhârî, "Îmân", 24).

Şüphesiz işçinin, taahhütlerine uyarak işini belirtildiği şekilde yapması, yalnız kendi ahlâkî şahsiyetine ve iş verene karşı bir görevi değil, aynı zamanda topluma karşı da bir borcudur. Çünkü üretimin artması ve genel refah düzeyinin yükselmesi, işçi-işveren çevresinin zihnî ve bedenî gayretlerine bağlıdır. Milyonlarca insanın işlerini angarya kabul ettiği bir toplumda ekonominin çökmesi ve insanların sefalete sürüklenmesi kaçınılmaz bir sonuçtur.

"... Senin iş verdiğin kimselerin en iyisi, güçlü ve emniyetli olanıdır" (el-Kasas 28/26) meâlindeki âyet, dolaylı olarak işçinin işi ile ilgili aslî görevlerini de belirtmektedir. Buna göre işçinin iki aslî görevi vardır:

1. Fizik gücünü kullanmak yani kurallara göre yapması gereken işi savsaklamadan ve emeğini esirgemeden yapmak.

2. Emniyetli olmak yani iş vereni ve oradaki araç-gereçleri birer emanet kabul ederek esirgemek, zarar vermemek, tahrip etmemek, buna izin vermemek.

c) Harcama ve Tüketimle İlgili Görevler

Her ekonomik sistem gibi İslâmiyet de mal sahibinin, kendi malını yönetmek ve kullanmak hususunda bazı hukukî ve ahlâkî kayıtlar getirmiş olup bunların başlıcaları şöylece sıralanabilir:

1. Toplumun zararına tüketim ve harcamalarda bulunmamak. İslâmiyet kardeşlik dinidir ve fertlerin, genel olarak kendilerine yapılmasını istemedikleri işleri, kendilerinin de başkaları aleyhine yapmamalarını emreder.

İslâmiyet, o günkü hayat şartları içinde toplumun zararına olan harcamaların belli başlılarını belirleyerek bunları özellikle yasaklamış olup içki, kumar, fuhuş, rüşvet bunlardan bazılarıdır.

2. Lüks ve ihtişam için harcama yapmamak. İktisatçılar tüketim maddelerini zorunlu maddeler, rahatlık ve kolaylık sağlayıcı maddeler ve lüks sayılan maddeler şeklinde üç kısımda değerlendirirler. Zorunlu maddelerden maksat, insanın hayatını sürdürebilmesi için gerekli olan maddelerdir ki, besin maddeleri, giyim eşyası ve mesken bunların belli başlılarıdır. Rahatlık ve kolaylık sağlayıcı maddeler, tüketiciyi maddî ve psikolojik yönden rahatlatmak suretiyle zamanını ve verimliliğini daha iyi değerlendirmesine yarayan maddeler olarak tarif edilmektedir.

Lüks maddelere gelince bunlar, bir tanıma göre, tüketimi -kişinin verimliliğini arttırmak şöyle dursun- farklı ölçülerde düşüren maddelerdir. İslâm ahlâkı açısından bunlar, ihtiyaç giderme, rahatlık ve kolaylık sağlama niyet ve düşüncesinden ziyade nefsânî tatmin, gurur, kibir, övünme ve başkalarından üstün olma arzusu gibi bencil duyguların ve ihtirasların körüklediği tüketim ve harcamalara konu olan maddelerdir.

İktisatçıların tüketim maddelerini bu şekilde üçlü ayırımı, İslâmî literatürde değer ve yararların zarûrî, hâcî ve tahsînî şeklinde üçe ayrılmasını hatırlatmaktadır. Zarûriyyâtı oluşturan din, akıl, can, mal ve nesil (ırz) dinî hükümlerin ana gayesini, fert ve toplumların varlıklarını koruyabilmesi için kaçınılmaz olan değerleri temsil eder. Hâciyyât insanların yaşantılarını kolaylık içinde ve sıkıntıya düşmeden sürdürebilmek için muhtaç oldukları şeyler demektir. Tahsîniyyât veya kemâliyyât ise, üstün ahlâka, güzel âdetlere ve olgun insan olmanın gereklerine uygun düşen her türlü durum ve davranışı içine alır. Yukarıda sözü edilen üçlü ayırımdaki, “rahatlık ve kolaylık sağlayıcı maddeler” İslâm bilginlerinin adlandırmasıyla hâciyyât ve tahsîniyyât gruplarında yer alan harcamalardır. Dinde lüks ve israf haram kılındığı için, bu tür harcamalar İslâm bilginlerinin bu gruplandırmasında yer almaz.

Harcama ve tüketimin önceliği sırasında zorunlu maddeler başta yer alır. İslâm dini "nefsin devamı" için gerekli olan imkânlardan yeteri kadar faydalanmayı tabii ve zorunlu görür. Âyet ve hadislerden daha önce verilen örnekler göstermiştir ki, İslâm'da zühd, kişinin kendisini ve ailesini aç, açık ve sefil bırakması pahasına dünyaya sırt çevirmek anlamına gelmez.

Rahatlık ve kolaylık sağlayıcı maddeler için harcamalar yapmak da dinimizde uygun görülmüş ve teşvik edilmiştir. Bizzat Hz. Peygamber'in de hizmetçileri ve binek hayvanları vardı. Temiz ve yeni elbise giyer, güzel koku sürünürdü. Huzuruna pejmürde kıyafetle gelen varlıklı birini, *"Allah sana mal verdiyse, O'nun nimet ve ikramı eseri üzerinde görülmelidir!"* (Ebû Dâvûd, "Libâs", 14; Tirmizî, "Edeb", 54) diyerek ikaz etmiştir.

Lüks maddelerinin tüketimine gelince, bu yöndeki harcamaların dinimizde tasvip edilmediği, kınanıp yasaklandığı açıktır. Çünkü, bu tür maddelere düşkünlük, Kur'ân-ı Kerîm'in tabiri ile insanların kalplerini katılaştırmakta; yani onları Allah'a saygı ve itaatten, insanlara sevgi ve şefkatten uzaklaştırmakta; bencil, muhteris, gururlu ve kibirli yapmaktadır. Lüks madde tüketimi, insanların ihtiyaçlarını karşılamak için yaratılmış olan "Allah'ın mülkü"nü, gayesinin dışında kullanmak demektir. Bu tür gereksiz harcamalar, kaynakların, topluma faydalı olmayan malların üretiminde kullanılmasına yol açmakta ve ekonominin sosyal verimini düşürmektedir. Diğer yönden lüks maddelerin tüketimi imkânı kıt olanların vicdanlarını rahatsız etmekte, öfke ve kıskançlık doğurmakta ve böylece sosyal huzursuzluklara yol açmaktadır.

3. İsraf etmemek. Dinen haram kılınan maddeler ile lüks sayılanların tüketimi israf olduğu gibi helâl kabul edilen maddelerin günün icaplarına göre ihtiyaçtan fazla tüketimi de haramdır. *"Yiyiniz, içiniz; israf da etmeyiniz. Çünkü Allah müsrifleri sevmez"* (el-A'râf 7/30).

İslâmî telakkiye göre servet, bir nimet ve imkân olduğu kadar, bir yüktür de. Zira Kur'ân-ı Kerîm servetin bir "fitne" yani imtihan vasıtası olduğunu bildirmiştir. Hz. Peygamber'in deyimi ile "malı zayi etmek" yani yerinde kullanmayarak saçıp savurmak, kişiyi ağır bir vebal altına sokar. Esasen, genel olarak tutumluluk ve itidal, İslâm'ın ibadetlerde bile öğütlediği temel bir ilkesidir. Bu yüzden İslâm ahlâkı "Abdest alırken suyu gereğinden fazla kullanmayınız; sofranız sade olsun; tıka-basa doymadan kaşığı bırakınız; altın, ipek gibi pahalı eşya kullanmayınız; giyiminiz temiz ve sade olsun; eviniz ve ev eşyanız lükse kaçmasın; genel olarak harcamalarınızda ne eli sıkı olunuz, ne de saçıp savurunuz" şeklinde, ilk bakışta basit gibi görünen bazı

tâlimleri ile insanları hayatın her alanında tutumlu olmaya, bütün iktisadî kaynakları en yararlı ve rasyonel bir şekilde kullanmaya teşvik etmiştir.

4. İnfak ve cömertlik yapmak. Cömertlik, İslâm ahlâkının en çok önem verdiği faziletlerden biridir. Çünkü cömertlik, başkalarına yardım arzusunun insanda karakter halini alması demektir; ahlâkın ve insaniyetin, yardım etmeyi gerekli kıldığı her durumda kişiyi gönül rahatlığı içinde bu hayrı yapmaya sevkeden bir haslettir.

Buna karşılık cimrilik, İslâm ahlâkçıları tarafından ahlâkî ve psikolojik bir hastalık kabul edilmiştir. Hz. Peygamber, cömert olanla cimri olanın psikolojik hallerini şöyle tasvir etmiştir: Mal hırsı, demir zırh gibidir. Cömert insanda yardım arzusu mal hırsına galip gelir; cömertlik yaptıkça üzerindeki sıkıcı zırh gevşer; yani mal hırsının verdiği gönül rahatsızlığından kurtulur, ferahlar; aynı zamanda, başkalarının ıstıraplarını hafifletmiş olacağından dolayı vicdan huzuru duyar. Buna karşılık, cimri insandaki mal hırsı, kendisini gittikçe daralan bir zırh gibi huzursuz eder; insanların ıstıraplarını görmekten dolayı ruhen rahatsız olmasına rağmen, cimrilik yüzünden, vicdanını rahatlatacak müsbet faaliyetler gösteremez; böylece cimrilik huyu kendisini tam bir baskı altına alır (Buhârî, "Zekât", 29). Bu sebeple Resûlullah cimrilik duygusundan Allah'a sığınmıştır (Buhârî, "Cihâd", 74). Yine o, cimrilik konusunda müslümanları uyararak, geçmişte bazı kavimlerin cimrilik yüzünden birbirlerinin mallarına saldırmak, kanlarını akıtmak suretiyle helâk olduklarını belirtmiş (Müslim, "Birr", 56), böylece bencillik ve menfaatçiliğin ifadesi olan bu tutumun sosyal patlamalara yol açmasının kaçınılmaz olduğunu tesbit etmiştir. İslâm'ın getirmiş olduğu "infak" ilkesi, toplumdaki yokluk ve sefaleti; sosyal adaletsizliği ve gelir dağılımındaki eşitsizliğin doğuracağı sosyal patlamaları önlemeyi amaçlar.

İşte pek çok âyet ve hadiste infak, ihsan ve cömertliğin ilâhî bir sıfat ve peygamberlerin sahip oldukları erdemlerden biri şeklinde gösterilmesi, ayrıca cimriliğin şiddetle kötülenmesi, İslâm ahlâkçılarının bu konuya özel bir önem vermelerine yol açmıştır. Ahlâk kitaplarında cömertlik hususunda yer alan bilgi ve düşünceler dikkate alındığında bir harcamanın cömertlik sayılabilmesi ve bu harcamayı yapana "cömert" denilebilmesi için başlıca şu şartlara uyulmalıdır:

a) Yardımın isteyerek ve seve seve yapılması gerekir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de bu hususa işaret edilmiştir (el-Haşr 59/9). İslâm ahlâkçılarına göre, diğer bütün ahlâkî erdemler gibi cömertlik de insanda bir huy ve meleke haline gelmekle gerçekleşir ve ancak böyle bir kimse gönüllü hayırlar yapabilir.

Bu sebeple, nâdiren veya zorla hayır yapan bir kimseye "cömert" denemez. Buna karşılık iyilik yapma niyet ve iradesi taşıdığı halde maddî bakımdan bunu gerçekleştirme imkânı bulamayan insan da cömert sayılır. Başkalarına karşılıksız yardımda bulunmak ağır bir görevdir. Bundan dolayı, kendisine hangi sadakanın daha hayırlı olduğu sorulan Hz. Peygamber, *"Sağlığın yerinde ve mala düşkün olduğun, zengin olmayı istemekte ve fakirlikten korkmakta olduğun zamanda verdiğin sadakalar"* (Buhârî, "Zekât", 11) şeklinde cevap vermiştir.

b) Mal, yaratılış gayesine en uygun şekilde kullanılmalı, dinî ve ahlâkî ölçülere göre gereken yerlere, gerektiği ölçüde harcanmalıdır. Ahlâk kitaplarında diğer erdemler gibi cömertlik erdemi de israf ve cimrilik denilen iki aşırılığın ortası (itidal) olarak gösterilmiştir. İsraf, şahsî ve ailevî harcamalarda ileri gitmek, nefsin kötü arzularını tatmin için harcama yapmak, insanî ve dinî bir amaç taşımaksızın, eldeki imkânları, yaratılış gayelerinin dışında saçıp savurmak; cimrilik ise dinin ve örfün harcamayı gerekli gördüğü malı, gereken yerlere harcamaktan kaçınmaktır. Kur'ân-ı Kerîm'de müslümanlara her iki aşırılıktan da kaçınarak harcamalarında ölçülü olmaları emredilmiştir (el-A'râf 7/31; el-İsrâ 17/29; el-Furkān 25/67).

c) Cömertliğin diğer bir şartı da ilgili kişi veya kurumdan yardıma mukabil hizmet, mükâfat, övgü veya teşekkür gibi herhangi bir maddî ya da mânevî karşılık beklememek (bk. el-İnsân 76/8-10), gösterişten, yardım edileni incitecek, küçük düşürecek tutumlardan dikkatle kaçınmaktır (el-Bakara 2/261-265).

d) Yardım olarak verilen malın gözden düşme bir şey olmayıp sahibi nezdinde değer taşıması da cömertliğin şartlarındandır (Âl-i İmrân 3/92).

Kur'an, hadis ve diğer İslâmî kaynaklarda genellikle "Allah yolunda infak" şeklindeki ifade ile cömertlik vazifesinin, karşılık beklemeden ve hasbî olarak yerine getirilmesi gerektiği anlatılmak istenir. **İnfak** kelimesi **nafaka** ile aynı köktendir ve en geniş mânası ile "muhtaç durumda olanların nafakalarını temin etmek" anlamına gelir. Bu bakımdan yoksullara hiçbir karşılık beklemeksizin para veya mal vermek infak ve cömertlik sayılacağı gibi; yatırımlar yapmak, yeni yeni iş yerleri kurmak ve geliştirmek ve mümkün olduğu kadar fazla personel istihdam etmek suretiyle çok sayıda kişilerin ve ailelerin nafakalarını yani geçimlerini kesintisiz olarak sağlamalarına çalışmak da bir infaktır ve -kanaatimizce- zamanımızın ekonomik şartları içinde bu şekilde infak, ilkine göre hem daha hayırlıdır hem de daha insanîdir. *"... Altın ve gümüşü (genel olarak parayı ve serveti) biriktirip saklayarak Allah*

yolunda infak etmeyenler yok mu, işte onlara acı bir azabı müjdele!" (et-Tevbe 9/34) meâlindeki âyetin, imkânı bulunduğu halde bu şekilde insanların geçimini temin etmelerine imkân hazırlayacak kurumlar yapmaktan kaçınanları da kapsadığı düşünülebilir.

E) Siyasetle İlgili Görev ve Sorumluluklar

a) İslâm Düşüncesinde Siyasetin Önemi

İslâm dininin en belirgin ve temel niteliklerinden biri hem dünya hem âhiret dini oluşudur. Bundan dolayıdır ki Hz. Peygamber Medine'ye hicret eder etmez, yalnız dar anlamda bir din önderi değil, aynı zamanda siyasî bir lider olarak davranmış; din faaliyetleri yanında toplumsal ve siyasî işlerin düzenlenmesi ve yönlendirilmesi işini de üzerine almış; Medine'deki müslüman olan ve olmayan bütün unsurların benimsediği bir anayasal belge hazırlayarak dinin öngördüğü ilke ve hedeflerle uyumlu bir siyasî yapı oluşturmaya başlamıştır.

Siyaset mesleğinin zaman zaman bazı toplumlarda ahlâk ilkelerinin dışına saptırılarak değer aşınmasına uğratılmasını ârızî bir durum olarak değerlendirmek gerekir. Nitekim bizzat Hz. Peygamber ve ashabının önde gelenleri olan Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin de birer siyasî lider oldukları göz önüne alındığında İslâm'da siyasetin ne kadar yüce bir meslek ve uğraşı olduğu açıkça ortaya çıkar. Bu durumu dikkate alan İslâm bilgin ve düşünürleri, genellikle siyasete hem toplumsal faaliyet hem de bir bilim dalı olarak büyük bir önem vermişler ve onu mesleklerin en şereflisi saymışlardır.

İslâmî ilimlerden fıkhın önemli bir kısmını siyaset konuları oluşturur. Genel fıkıh kitaplarından ayrı olarak İslâm hukuk literatürü içinde "el-Ahkâmü's-sultâniyye" ve benzeri eser türlerinin yer alması, fıkıh bilginlerinin siyaset konusunu kendi ilgi alanları içinde görmüş olmalarının önemli bir delilidir. Özellikle Şîa mezhebinin devlet başkanının tayinini (nasb) itikadî bir konu olarak ele alması dolayısıyla, kelâm ilminde de siyasetle ilgili bazı konulara yer verilmiştir. Ayrıca İslâm düşünürleri, özellikle Fârâbî'den itibaren İslâm kültür tarihi bakımından büyük değer taşıyan, oldukça orijinal bir siyaset felsefesi geliştirmişlerdir.

Bütün İslâm bilginleri siyaseti, insanın toplumsal bir varlık olmasının sonucu sayarlar. Bunlardan Gazzâlî, siyaseti özellikle iki açıdan gerekli görmüştür:

1. Önce siyaset doğal ve toplumsal zorunluluğun bir sonucudur. Şöyle ki: İnsanlar, yalnız başlarına altından kalkamayacakları çoklukta ihtiyaçlarla yüklüdürler. Bu durum, insanların birlikte yaşamalarını zorunlu kılar; ancak bu birliktelik sürtüşme ve çekişmelere de yol açar. İşte ihtiyaçların -çekişmelere yol açmayacak şekilde- barış, güvenlik ve adalet içinde karşılanması ancak siyaset denilen yapılanmayla mümkün olur. Böylece Gazzâlî siyasetin ahlâkî boyutuna da işaret etmiş olur.

2. Siyaset, dinî hayatın sağlıklı yürütülmesi için de gereklidir. Çünkü dünya işlerinin düzgün ve sağlıklı işlemediği yerde dinî ödevler de aksar. Bu suretle toplumda huzur ve güvenliği sağlayan siyaset, bireylerin dinî yükümlülüklerini yerine getirebilmeleri için rahat bir ortam hazırlamış olur. Siyasetin din ve dünya hayatına bu hizmeti dolayısıyla İslâm bilginleri, adaletle yürütülen siyaseti üstün bir ibadet saymışlardır (Gazzâlî, *İhyâ,* I, 12; III, 195-196).

Başta Fârâbî olmak üzere bütün İslâm bilginleri siyaseti, yalnız dar anlamda hakları paylaştıran, sosyal birliği koruyan, sorumlulukları düzenleyen cismanî bir yönetim saymakla yetinmemiş, bunun yanında ve daha da önemlisi, İslâm'ın itikadî ve ahlâkî boyutuna uygun olarak, toplumdaki herkesin mânevî gelişmesini ve en yüksek mutluluktan pay almasını sağlayıcı bütün imkânları araştıran bir disiplin olarak görmüşlerdir. Bu, siyasetin bir peygamber mesleği olmasının gereğidir.

b) Yöneticinin Bazı Nitelikleri ve Görevleri

1. Ehliyet ve Liyakat

Hz. Peygamber, *"İş, ehlinden başkasına verildiği zaman kıyameti bekle"* (Buhârî, "İlim", 13; "İmâre", 170) buyurmuştur. Bu hadiste "iş" anlamına gelen **emr** kelimesi, öncelikle devlet işi yani idarî ve siyasî görev olarak düşünülmüştür. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de devlet adamları için "ülü'l-emr" (iş başında olanlar) ifadesi kullanılmıştır (en-Nisâ 4/59). Yukarıdaki hadis, siyasette ehliyetin önemini açık bir şekilde göstermektedir. Bu sebeple İslâm bilginleri, eserlerinde siyasî ve idarî görevlere getirilecek kişilerde aranması gereken niteliklere geniş yer vermişlerdir. Bunlardan Fârâbî, ideal bir devlet başkanında bulunması gereken başlıca nitelikleri şöyle sıralar: Beden sağlığı ve kusursuzluğu, anlama ve kavrama üstünlüğü, güçlü hâfıza, güçlü zekâ, etkili hitâbet, öğrenme sevgisi ve yeteneği, mideye düşkün olmama, doğruluk sevgisi, cömertlik ve ikram sevgisi, gönül zenginliği ve tok gözlülük, adalet

sevgisi, azim ve kararlılık (*el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 88-90). Benzer şartlar Gazzâlî tarafından da sıralanmıştır (bk. *et-Tibrü'l-mesbûk*, s. 53). Ayrıca Gazzâlî'ye göre siyasette liyakat kaygısını en çok duyması gereken kişi, bu görevi üstlenecek olandır. Çünkü siyasî makamda bulunan kimse, kontrolü elinde tutmak ve genel düzeni sağlamak için, başka mesleklerde bulunanlara hâkim olması; insanları, dünya ve âhirette kendilerini mutlu kılacak en doğru yola yöneltmesi gereken insandır. Bu yüzden siyaset mesleği, şerefli olduğu kadar da tehlikelidir. Nitekim Hz. Peygamber, *"On kişi üzerinde bile olsa, yöneticilik yapmış olan her insan kıyamet gününde (Allah'ın huzuruna) elleri boynuna bağlı olarak gelir. Sonra da ya adeleti sayesinde kurtulur veya haksızlık etmiş olduğu için mahvolur!"* (Dârimî, "Siyer", 72; *Müsned*, II, 431; V, 267) buyurmuştur. Bir toplumda sevginin yaygınlaşması, adaletin gerçekleşmesi ve haksız güç kullanımının ortadan kalkması ancak o toplumda yönetimin faziletli insanların elinde bulunmasıyla mümkün olur. Onun için Fârâbî şöyle der: "Bir faziletli insan öldüğü veya öldürüldüğü zaman insanlar ona ağlamasın; asıl onu kaybeden ülke halkına ağlasın!"

2. Adalet ve Dürüstlük

Sa'd sûresinin 26-28. âyetlerinden çıkan sonuca göre müttaki (takvâ sahibi) bir yönetici, yönetimini adalet ve hakkaniyet ölçülerine göre sürdürür; hüküm ve kararlarında keyfî arzularına uyup Allah'ın tayin ettiği ölçülerden sapmaz. Takvâ sahibi yönetici inançlı kişidir ve kendisi için olduğu gibi halkı için de en iyi, en yararlı olan işleri yapar. Fâcir (kendisi günahlarla kirlenmiş) yönetici ise kötü arzularına uyup Allah yolundan sapmıştır; o, yönetimiyle ülkeyi bozup tahrip eder.

Siyaset mesleğinde adalet ve dürüstlük bütün faziletlerin başında gelir. Nitekim tarih boyunca ve bütün toplumlarda devletin işlevleri içinde en önemlilerinin adalet ve dürüstlük olduğu düşünülmüştür. İlgili İslâmî kaynaklarda da siyasette adalet ve dürüstlük konusu üzerinde önemle durulmuştur. İslâm dünyasının önde gelen siyaset düşünürlerinden Fârâbî'nin ifadesiyle, "Toplum sevgiyle kaynaşır, adaletle yaşar." Toplumun bekasının teminatı olan adalet, öncelikle bir devlet işlevidir. Devlet, her vatandaşına hakkı olan geçim imkânlarını, şeref ve itibarını, sağlığını, eğitimini, huzur ve güvenliğini, makam ve mevkiini vermekle yükümlüdür. Devlet bunları verdiği ve bunları koruduğu takdirde adaleti gerçekleştirmiş olur.

Mâverdî'nin de belirttiği gibi (*Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, s. 141) herkesi kucaklayan bir adalet uygulaması, fertleri kaynaşmaya ve her bakımdan

saygıya sevkeder. Ayrıca ancak kapsamlı bir adaletle ülke mâmur olur; iktisadî gelişme gerçekleşir ve devlet güvencede olur. Mâverdî, "Bir ülkeyi zulüm kadar tahrip edebilecek başka hiçbir şey yoktur" diyerek ülkedeki bütün bozukluklarda adaletsizliğin mutlaka bir payının ve etkisinin bulunduğunu ifade ederken evrensel bir gözlemi dile getirmiştir. Bu yüzden İslâm bilginleri adaleti, insanın bizzat kendisine karşı âdil olmasından başlayarak bütün ülkeye dalga dalga yayılması gereken bir rahmet gibi görürler.

Fârâbî, siyasette adaletin tanımını yaparken ülkenin maddî ve mânevî imkânlarında, her vatandaşın ehliyet ve liyakati ölçüsünde hakkı ve payı bulunduğunu belirterek bu payı eksiksiz vemenin adalet, eksik vermenin veya hiç vermemenin ya da verilen hakları güvence altına alıp korumamanın bireye zulüm, bir kısım insanlara hak ettiğinden fazlasını vermenin de topluma zulüm olduğunu ifade eder. Devlet hiçbir vatandaşından bir hakkı, iradesi dışında, bedelini vermeden alma hakkına sahip değildir. İlginçtir ki Fârâbî, bireye karşı yapılan bir haksızlığın topluma karşı işlenmiş bir suç sayılabileceğini de düşünmüştür ki, bireysel haklara toplumsal bir boyut tanınması ancak çağımızda gündeme getirilebilmiştir. Yine Fârâbî, bireylere haklarının verilmemesini veya kanunda öngörülenden daha ağır cezalar verilmesini, yalnız bireye değil, topluma karşı da bir suç olarak değerlendirmiş olup bu da günümüzde hukukun üstünlüğü, eşitlik gibi kavramlarla dile getirilen yüksek bir düşüncedir.

c) Yönetilenlerin Görev ve Sorumlulukları

1. Siyasî Otoriteye Saygı

İslâm dini, bütün toplumsal kurumlarda olduğu gibi en geniş toplumsal kurum olan devlette de nizam fikrine ve uyuma önem verir. Bu sebeple Kur'ân-ı Kerîm'de, *"Allah'a, Peygamber'e ve içinizden çıkan yöneticilere itaat ediniz"* (en-Nisâ 4/59) buyurulmuştur. Hz. Peygamber de, *"Kendi işlerinizi yürütenlere (devlet adamlarına) itaat edin, rabbinizin cennetine girin"* (Tirmizî, "Cum'a", 81) anlamındaki hadisiyle bu itaatin değerine işaret etmiştir. Ehl-i sünnet anlayışına göre devlet başkanı günahkâr da (fâsık) olsa ona itaat etmek gerekir. Bir Ehl-i sünnet bilgini olan Gazzâlî, "Zalim de olsalar devlet adamlarına hakaret etmek doğru değildir" der ve buna gerekçe olarak Amr b. Âs'ın, "Ehliyetsiz olsa bile bir hükümdarın varlığı, anarşinin sürüp gitmesinden daha hayırlıdır" sözünü hatırlatır (*İhyâ*, IV, 85). Devletin bu işlevine İslâm siyaset biliminin önemli kaynaklarından *el-Ahkâmü's-sultâniyye*'nin de müellifi olan İmam Mâverdî de işaret etmektedir. Mâverdî,

etkili ve güçlü bir siyasal yönetimi, huzurlu bir dünya hayatının başlıca altı şartından biri olarak görür. Çünkü etkin devlet, çok farklı arzu, ihtiras, menfaat arayışı içinde olan insanları kontrol eden, uzlaştırıp kaynaştıran, onları birbirlerine zarar vermekten alıkoyan, hukuk düzeni sayesinde düşmanlık ve haksızlıkları önleyen bir sosyal ve siyasal yapı ve otoritedir. Toplumun ve bireylerin huzur ve güvenliğini, mutluluğunu sağlamada tek başına din yeterli değildir; dinin yanında devlet denilen bu otoriteye de ihtiyaç vardır. Bu yüzden Hz. Peygamber, Mekke'den Medine'ye gelip de bir devlet kurma fırsatını elde eder etmez vakit kaybetmeden bu yapıyı gerçekleştirmiştir.

Fakat Mâverdî şu önemli uyarıyı da yapmaktadır: Eğer devlet, vatandaşların birbiriyle kaynaşmasını sağlayan, onlara itaat ve dayanışma ruhu aşılayan dine önem vermezse, toplumun kendisine gönüllü saygısını da kazanamaz; toplum üzerinde ancak baskı yoluyla otoritesini sürdürebilir; bu da onu bir "zorba devlet" ve "yıkıcı devlet" haline getirir. Şu halde sağlıklı bir din-devlet ilişkisinin kurulması, devletin, toplumun en yüksek değeri olan dine saygı göstermesiyle mümkün olur (*Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, s. 136-137). Aslında burada "dine saygı" ifadesi, dinin vazgeçilmez buyrukları olan adalet, eşitlik, dürüstlük gibi ahlâkî, sosyal ve siyasal ilkelere de saygı; bunları ihlâl etmek ise Allah'ın hükümlerini ihlâl anlamına gelir. Başka bir ifadeyle buradaki din kavramını, en geniş anlamıyla toplumun inanç ve değer yargılarının bütünü olarak anlamak gerekir. Böylece devletin dine saygısı, onun topluma ve toplumsal değerlere saygısının da bir yansıması olmaktadır. Bu suretle yöneticiler toplumun da kendilerine saygı göstermelerini hak ederler. Nitekim bu anlamda olmak üzere Hz. Peygamber, *"Cihadın en üstünü, zalim hükümdar karşısında hakkı söylemektir"* (İbn Mâce, "Fiten", 21; *Müsned*, V, 251, 256) buyurmuş; yaratana isyan teşkil eden hususlarda yaratılmışa itaat edilmeyeceğini bildirmiştir (Buhârî, "Ahkâm", 4; Müslim, "İmâre", 39).

2. Toplumun Haksız Yönetime Karşı Tavır Alması

Hz. Peygamber'in yukarıda işaret edilen uyarılarını da dikkate alan İslâm bilginleri, devlet ve siyaset adamlarını adalet ve hakkaniyete çağırmayı, buna imkân bulanların önemli görevleri arasında göstermişler; bunu İslâm'da büyük yeri olan **emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker** (iyiliği emredip kötülüğe karşı çıkma) ilkesinin bir gereği olarak görmüşler ve bu görevi kendileri de yerine getirmişler; hatta bu konuda "Nasîhatü'l-mülûk, edebü'l-mülûk, âdâbü'l-vüzerâ, pendnâme, nasîhatnâme" gibi isimler altında kitaplar yazmışlar, zaman zaman devlet adamlarına uyarı mektupları göndermişler-

dir. Bu aktif uyarı görevi öncelikle ilim adamlarına düşer. Bunun yanında İslâm bilginleri, eserlerinde halka da meşruiyet zemininde haksızlıklara karşı koymayı öğütlemişlerdir. İslâmî literatürde "emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker" konusu işlenirken devlet ve siyaset adamlarının haksız ve adaletsiz uygulamalarına engel olma konusuna da geniş yer verildiği görülür. Daha çok yapıcı ve barışçı bir karşı koyuş olarak nitelenebilecek bu faaliyetler, haksızlık yapan devlet ve siyaset adamlarını -yeni haksızlıklara ve karışıklıklara meydan vermeyecek biçimde- yazılı ve sözlü olarak uyarmak, protesto etmek, onlarla ilgi kurmamak, onları ziyaret etmemek, hediyelerini kabul etmemek, onlardan maaş almamak, iktidarlarının son bulması için dua etmek gibi yolların izlenmesi şeklinde açıklanmıştır.

İslâm hukukçuları din, hukuk ve ahlâk kurallarından sapan devlet başkanının doğrudan makamından düşmüş olacağı (in'izâl) veya ümmet tarafından düşürülmesi (azli) gerektiği konusunu da tartışmışlardır. İslâm toplumlarının tarihsel tecrübesinde azil ve toplu isyan örneklerine pek rastlanmazken yapıcı ve barışçı eleştiriler ve yönlendirmeler sıkça görülür ve bu türün örnekleri ayrı bir literatür teşkil edecek kadar zengindir. Gerek azli konu alan hukukî tartışmaların gerekse yapıcı eleştirilerin belki de en önemli sonucu, devlet başkanını adaletli davranma, halkı da yapılan haksızlıklar karşısında tavır alma konusunda uyarması, bu yönde kamuoyu ve toplumsal sağduyu oluşturmuş olmasıdır.

V. Hz. PEYGAMBER'İN ÖRNEK AHLÂKI ve ŞAHSİYETİ

Kuşkusuz hem ferdî hem de sosyal bakımdan İslâm'ın ideal ve örnek insanı Hz. Muhammed'dir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm Resûlullah'ın hayat ve şahsiyetini müslümanlar için örnek olarak göstermiş (el-Ahzâb 33/21); bu sebeple ashâb-ı kirâm onun hayatını titizlikle izlemişler; bu hayatı hem bizzat kendi yaşayışlarına örnek almışlar hem de sonraki nesillere büyük bir gayret ve itina ile nakletmişlerdir. Onun ahlâkı ve şahsiyeti hakkında en önemli kaynak Kur'ân-ı Kerîm'dir. Çünkü, Hz. Âişe'nin belirttiği gibi (Müslim, "Müsâfirîn", 139) "Onun ahlâkı Kur'an'dır." Hadis külliyatıyla siyer, şemâil ve hilye kitapları Hz. Peygamber'in hayatını, bedenî özelliklerini ve ahlâkî kişiliğini anlatan hadis ve haberleri ihtiva eder.

Bu kaynakların verdiği mâlumat, yalnızca Peygamberimiz'in ahlâkını tanıtmak bakımından değil, aynı zamanda hem Asr-ı saâdet toplumunun genel karakteri hakkında bize fikir vermesi hem de bir müslümanın ahlâkî

kişiliğinin nasıl olması gerektiğini göstermesi bakımından son derece önemlidir.

Resûlullah bir defasında kendisini şöyle tanıtmıştı: *“Rabbimin katında benim on ismim var: Ben Muhammed’im; Ahmed’im; Mâhî’yim, yani Allah benim vasıtamla inkârcılığı mahvedecektir; ben Hâşir’im, yani Allah kullarını benim izimde toplayacaktır; ben rahmet Peygamber’iyim, tövbe Peygamber’iyim, kahramanlık Peygamber’iyim. Ben Mukaffî’yim, yani bütün insanları Allah yoluna yöneltirim. Nihayet ben (insanlığı) kemale erdirenim”* (Müslim, “Fezâil”, 126).

Kusursuz bir ifade kabiliyetine sahip olan Resûlullah, hayatı boyunca sadece gerçeği söylemiş ve söylediklerini harfi harfine yaşamıştır. O, daima tatlı dilli, güler yüzlü ve toleranslı olmuş; bununla beraber sözlerini saygı ile dinletmeyi de başarmıştır.

Peygamberimiz toplulukta yemek yemeyi severdi. Yemeğe besmele ile başlar, sağ elini kullanır, tıka basa doymadan sofradan kalkar, yemekten önce ve sonra ellerini yıkardı. Sağlığa zararlı ve dinen haram olan veya kokusuyla çevresindekileri rahatsız edecek şeyleri yemez; bunların dışında hiçbir yemek için “sevmiyorum” demezdi. Sofra kurallarına mutlaka uyar, bu konuda çevresindekileri de sabırla ve nezaketle eğitirdi.

İpek elbise giymez, altın yüzük takmazdı. Giyiminde temizliğe ve sadeliğe önem verir, pejmürdelikten hoşlanmazdı. Temizliği “imanın yarısı” sayardı. Bizzat kendisi temiz olduğu gibi bu alışkanlığı etrafındakilere de kazandırmaya çalışırdı. Lüks ve ihtişama önem vermez, geçici sıkıntıları tasa edinmezdi. Diğer müslümanlara da kanaatkâr olmayı, hayata daima iyimser bakmayı telkin ederdi.

Gönlü zengindi. Affetmeyi sever, kimseyi incitmez, düşmanlarının dahi iyiliğini isterdi. Kur’ân-ı Kerîm’de onun bu meziyetinden övgüyle bahsedilir ve şöyle buyurulur: “*Eğer kaba, katı kalpli olsaydın, muhakkak ki insanlar çevrenden dağılır giderlerdi...*” (Âl-i İmrân 3/159). O, insanların kusurlarını yüzlerine vurmaz, tenkitlerini isim vermeden yapardı.

Bir öğünlük yemeğini olmayana verdiği için kendisinin ve ailesinin aç sabahladığı geceler çok olmuş; fakat kendisi ve ailesi, açlığın sıkıntısını iyilik yapmanın ve Allah’ın hoşnutluğunu kazanmanın verdiği mutlulukla altetmeyi bilmişlerdir.

Yeri gelince eşsiz bir yiğit, yeri gelince de son derece halim selim idi. Adaleti titizlikle korur; insanlara sırf mevki ve makamlarına göre muamele

etmezdi. Aksine fakirlerin, kimsesizlerin, yetimlerin, hastaların, gariplerin, çocukların daha çok ilgi ve mutluluğa muhtaç olduklarını bilir ve bunu onlardan esirgemezdi.

Kibirlenmekten nefret eder, kibirle imanın bir kalpte birleşemeyeceğini söyler; kimseye karşı ululuk taslamaz; fakat düşmanları karşısında da ezilip küçülmezdi. Otoritesini sürdürmek için sunî ve zorlama tedbirlere başvurmaz; meclislerde boş bulduğu yere otururdu. Dalkavukluktan nefret ederdi. Kendisine bir ilâh gözüyle bakılmasına asla razı olmaz; kendisinin de bir insan olduğunu, sadece Allah'ın korumasıyla hata ve günahtan kurtulabileceğini -hiçbir kaygıya kapılmadan- samimiyetle ifade ederdi. Halkın arasına katılır; insanlarla olan ilişkilerini herhangi bir insan gibi sürdürür; hastaları, dostlarını, komşularını ziyaret eder; müslümanların acı ve tatlı günlerini paylaşmaktan geri kalmazdı.

Resûlullah'ın aile hayatı son derece muntazamdı. Eşlerine saygı gösterir; haklarına riayet eder; hatta geceleyin ibadet etmek istediği zaman bile eşinden izin alma inceliğini gösterirdi. Aile bireyleriyle şakalaşmayı sever, nâdiren vuku bulan aile içi tatsızlıkları anlayışla karşılar, ikazlarını incitmeden, medenîce yapardı.

Din ve dünya işleri arasında ideal bir uyum kurması, onun en önemli özelliklerinden ve başarısının sebeplerinden biridir. Bir hıristiyan olan müsteşrik M. G. Demombynes, *Muhammed* (s. 599-600) isimli önemli eserinde, İslâmiyet'in Hıristiyanlığa üstünlüğünü ve Hz. Peygamber'in başarısının sebeplerini şöyle anlatıyor: "Îsâ'nın vaazında öbür dünya için hazırlık, bu dünyanın nimetlerinden vazgeçmekle başlar. İslâm'da ise kesinlikle böyle bir şey yoktur... İslâm'a göre, iyi bir şekilde kullanmak şartıyla hiçbir nimet kötü değildir."

Bazı sahâbîler, ebedî kurtuluşlarını kazanabilmek için geceleri hep namaz kılacaklarını, gündüzleri oruç tutacaklarını, evlenmeyeceklerini, evli olanlar eşlerine yaklaşmayacaklarını söylemişlerdi. Hz. Peygamber bu gelişmeyi duyunca onları şu sözlerle uyardı: *"Sizin şöyle şöyle söylediğinizi duyuyorum. Bakın, yemin ederim ki ben, Allah'a hepinizden daha çok saygılıyım. Bununla birlikte oruç tuttuğum günler de olur, tutmadığım günler de. Namaz da kılarım, uyku da uyurum. Kadınlarla da evlenirim... Kim benim sünnetimden (yolumdan) yüz çevirirse benden yüz çevirmiş olur"* (Buhârî, "Nikâh", 1). *"Dünyada zühd içinde olmak, helâli haram saymak değildir"* (Tirmizî, "Zühd", 29).

Kur'an Allah elçisini "güzel örnek" olarak gösteriyor. Muhammed Hamîdullah'ın dediği gibi, "Şayet Hz. Muhammed, insanın dünya hayatını, zevklerini tamamen reddeden, bunlardan uzak kalan bir melek hayatı sürdürmek isteseydi, onun sürdürdüğü bu hayat, insanlar için ölü doğmuş bir kural olarak kalacaktı" (*İslâm Peygamberi*, II, 664). Nitekim Roma'nın barbarlaştırdığı Hıristiyanlık dünyaya hâkim olsa bile, Îsâ'ya nisbet edilen Hıristiyanlık kilise hatta mânastırların duvarlarını aşamamıştır.

Resûlullah'ın diğer bir önemli özelliği, Kur'an'ın deyimiyle *"insan-peygamber"* oluşudur (el-İsrâ 17/93). Onun ebedî mesajına göre, kendisi de dahil olmak üzere, *"Bütün insanlar hata eder; hata edenlerin en hayırlısı ise tövbe edenlerdir"* (Tirmizî, "Kıyâmet", 49). En mükemmel insanın hayatında bile iyilik-kötülük mücadelesinin bittiği bir son nokta yoktur. O sebepledir ki, kendisine "Yaşlandınız, yâ Resûlellah!" denildiğinde o, *"Beni Hûd ve Şûrâ sûreleri yaşlandırdı"* (Tirmizî, "Tefsîr", 56, 6) buyurmuşlardır. Çünkü her iki sûrede de, *"Sana buyurulduğu gibi dosdoğru ol!"* (Hûd 11/112; eş-Şûrâ 42/15) denilmektedir. Fahreddin er-Râzî'nin de belirttiği gibi bu âyet, ahlâkî hayatın kolay olmadığını gösterir. Zira bir ömür boyu doğruluk çizgizinden sapmadan ilerlemek, Kur'an'ın deyimiyle, bu "sarp yokuşu tırmanabilmek" zor, zor olduğu kadar da kutsal bir çabadır.

İslâm dini prensip olarak Hıristiyanlık'ta olduğu gibi, Hz. Peygamber de dahil olmak üzere, hiçbir insanı ilâhlık mertebesinde hatasız kabul etmemiştir. Bu yüzden Peygamberimiz, sık sık tövbe ve istiğfar ettiğini söyler; iyilik yolunda sebat ettirmesi, ahlâkını güzelleştirmesi için Allah'a dua ederdi (meselâ bk. Müslim, "Müsâfirîn", 201; Nesâî, "İftitâh", 16, 17).

Hz. Muhammed, Allah tarafından ebedî risâletle görevlendirilmiş olmak bakımından en büyük şeref ve imtiyaza mazhar olmuştur. Bunun yanında o hem bir insan ve kul olarak hem de kendi deyimiyle "ahlâkî güzellikleri tamamlamak için gönderilmiş" bir rehber olarak bütün ömrünü erdemli yaşamaya adamış olmak bakımından da en seçkin insandır ve bu yüzden "üsve-i hasene" (güzel örnek)dir.

Onun en yüksek ve örnek faziletlerinden biri de kendisini kanunlar üstü görmemesidir. Kur'ân-ı Kerîm'de defalarca ona, kendisine vahyedilene uyması emredilmiştir. Zümer sûresinin 12. âyetinde ona verilen bir tâlimat olan, *"Ben müslümanların ilki olmakla emrolundum"* şeklindeki ifade, onun ahlâk ve fazilette de öncü ve örnek olmasını gerektirir. Bu sebepledir ki, Kur'ân-ı Kerîm'deki pek çok emir ve yasak doğrudan ona hitap eder.

Herkesin kabul ettiği üzere kötülüklerin en fenası, bir insanın inanmadığı bir görüşü savunması, yapmadığı bir işi emretmesidir. Kur'an'da da, *"Yapmayacağınız bir şeyi söylemeniz Allah katında büyük bir öfkeye sebep olur"* (es-Saf 61/3) buyurulmuştur. Münafıkların *"cehennemin en dibinde"* gösterilmesi de bundandır (en-Nisâ 4/145). Bu açıdan, Hz. Peygamber'in inanmadığı veya yaşamadığı bir görüşü, bir işi buyurduğuna, kendi kendisiyle çeliştiğine dair tek bir örnek yoktur. Bu yüzden düşmanları tarafından bile "Muhammedü'l-emîn" diye anılmış; risâletine ilk inananlar, kendisini en iyi tanıyan yakınları olmuştur. Tarihte ilkeler koyan nice düşünürler unutulup gitmiş; fakat yalnız peygamberler, çağlar boyunca hak, dürüstlük, iyilik ve fazilet örneği olarak saygıyla izlenmişlerdir. Özellikle, hayatını ayrıntılarıyla tanıma bahtına erdiğimiz yegâne peygamber olan Allah Resulü'nün, getirdiği evrensel ilkeler yanında, bir çocuğun başını okşaması, kızması beklenen bir küstahlığı tebessümle karşılaması, sıradan insanların meseleleriyle içtenlikle ilgilenmesi gibi basit görünen faziletli davranışları bile eşsiz bir ahlâk kahramanının, fazilet âbidesinin zengin ahlâkî kişiliğini oluşturmuştur.

Kur'ân-ı Kerîm'in birkaç âyetinde Hz. Peygamber, bazı küçük yanılgıları sebebiyle ikaz edilmiştir. Bu âyetler onun bir ilâh gibi kabul edilmemesi gerektiğini göstermesi bakımından önemlidir. Fakat, bundan daha önemlisi şudur ki, Resûlullah bu âyetleri, en küçük bir komplekse kapılmadan, açık yüreklilikle halka okumuş, duyurmuş; dahası namazlarda okunmasına izin vermiştir. Tarihte kendisini eleştiren sözleri okumayı ibadet sayacak kadar ahlâkta ve fazilette yücelmiş olan bir başka şahsiyet yoktur. İşte bundan dolayı o, insanlığa örnek, âlemlere rahmettir.

Allah Resulü, davet ettiği insanlara, âhiret kurtuluşundan başka hiçbir peşin çıkar vaad etmiyordu. Aksine, bu yolun uzun, çetin ve dikenli olduğunu, onlara, göklerin, yerin ve dağların bile taşıyamayacağı bir emanet getirdiğini açıklıyor; fakat samimi bir mümin, lekesiz bir insan olarak her türlü bâtıllardan, edepsiz ve aşağılık davranışlardan kurtularak, doğru ve samimi imana, faziletlerle süslü insanlığa çağırıyordu. Bizzat kendi yaşayışıyla da bu imanın ve faziletin zengin örneğini sergiliyordu. Nitekim Mekke'de müşriklerin dayanılmaz boyutlara ulaşan baskısı karşısında Habeşistan'a sığınan müslümanların sözcüsü Ca'fer b. Ebû Tâlib'in, Habeş hükümdarının huzurunda yaptığı konuşmada şu çarpıcı ifadeler yer alıyordu:

"Biz vaktiyle Câhiliye halkı olarak putlara tapar, ölü hayvan eti yerdik. Bir sürü edepsizlikler yapardık; yakınlarımıza ilgisiz kalır, komşularımıza kötülük

ederdik. Güçlü olanlarımız zayıfları ezerdi. İşte Allah bize Peygamberimiz'i göndermezden önceki halimiz bu idi... O Peygamber bize doğruluğu öğretti; emanete sadık kalmayı, akrabamıza ilgi göstermeyi, komşularımıza iyi davranmayı, insanların haklarına ve hayatlarına saygılı olmayı emretti. Çirkin davranışları, yalancı şahitliği, yetim malı yemeyi, namuslu kadınlara iftira atmayı yasakladı." (Ahmed b. Hanbel, Müsned, II, 202)

Resûlullah'ın düşmanları, onu, atalarının dinini terkettiği, şair, mecnun sihirbaz olduğu gibi iddialar ve saçmalıklarla halkın gözünden düşürmeye çalıştılar. Fakat, bir hıristiyan ilâhiyatçının da dediği gibi, "Hz. Muhammed'in çağdaşları onda hiçbir ahlâkî kusur göremediler" (M. Watt, *Hz. Muhammed*, s. 246); bu sebeple de ona asla gerçek bir kusur isnat edemediler. Sadece, her zaman ve her devirde bütün zalimlerin başvurduğu yolları izlediler; yani onunla ve ona inananlarla alay ettiler, hakaret ettiler, zulmettiler, abluka altına alıp açlığa mahkûm ettiler. Ancak otoritesini ve saygınlığını zorbalıktan değil, getirdiği ilâhî prensiplerden, dayandığı doğrulardan, yaşadığı erdemlerden alan Allah elçisinin karşısında zalimlerin direnişi sadece bir çocukluk devresi kadar sürebildi. En sonunda Allah ona, haksızlıkla çıkarıldığı kutsal yurdu Mekke'ye muzaffer olarak dönme mutluluğunu yaşattı.

Mekke fethedilince Resûlullah, bütün suçluların bağışlandığını ilân etti. O vakte kadar, Ebû Cehil'den sonra müşriklerin lideri ve İslâm'ın en yaman düşmanı olan Ebû Süfyân İslâm karargâhına geldiğinde, Hz. Peygamber onu saygıyla karşılamış; hatta evinin dokunulmazlığı, oraya sığınanların güvence içinde olduğu tâlimatını vermişti. Bu tavır bize, eşsiz bir cesarete sahip muzaffer bir kumandanın, aynı zamanda alçak gönüllü, kinden uzak ve bağışlayıcı olması lâzım geldiğini gösterir.

Câhiliye döneminde Araplar âcizlik, pasiflik ve korkaklıktan nefret eder; cesaret ve yiğitlikten hoşlanırlardı. Ancak güçlü ve yiğit olduğu halde öfkesini ve gururunu yenenlere de büyük saygı duyarlardı. Eğer Hz. Peygamber'in ağır başlılığı ve yumuşaklığı âcizlikten ileri gelseydi; veya tersine, yiğitlik ve cesareti kendisine gurur ve kibir verseydi asla sevilmez ve taraftar bulamazdı. Hz. Âişe, onun çok önemli iki özelliğini şu sözlerle anlatır: *"Allah Resulü, iki durumdan birini seçmek gerektiğinde, eğer kötü değilse, mutlaka kolay olanını seçerdi (insanların işlerini zorlaştırmazdı)... Bir de Allah Resulü, kendisiyle ilgili kötülüklerden dolayı asla intikam peşinde olmamıştır. Fakat Allah'ın bir kanunu ihlâl edilince mutlaka bunun cezasını verirdi"* (Buhârî, "Edeb", 80).

Endülüslü ünlü âlim İbn Hazm (ö. 456/1064), her cümlesi bir hikmet değeri taşıyan *el-Ahlâk ve's-siyer* adlı ahlâk kitabında şöyle der: "Âhiret iyiliğini, dünya bilgeliğini, düzgün yaşayışı, bütün ahlâk güzelliklerini, bütün faziletleri kazanmak isteyen kişi, Hz. Muhammed'i örnek alsın" (s. 19-20). Çünkü "Resûlullah bütün hayırlarda en ileridedir. Allah onun ahlâkını övmüş, faziletleri en mükemmel şekliyle onda toplamış ve onu her türlü kusurlardan arındırmıştır" (s. 50).

İndeks*

* Dinî literatürde kullanılan terim ve kavramlar çeşitli alanlarda değişik anlamlar kazanıp farklı şekillerde tanımlandığından, eserin sonuna sözlük ilâve etmek yerine bu terim ve kavramlara vurgu yapılan ve haklarında açıklayıcı bilgi verilen yerlerin cilt ve sayfa numaralarının verilmesi tercih edilmiştir.



Diyanet İşleri Başkanlığı

www.diyanet.gov.tr